



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA — UFPB**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES — CCHLA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA — PPGFIL**

**PAULO DE TARSO ROCHA FILHO**

**OS PRINCÍPIOS DO SOFRIMENTO HUMANO EM FREUD E SCHOPENHAUER**

**João Pessoa – PB**

**2014**

**PAULO DE TARSO ROCHA FILHO**

**OS PRINCÍPIOS DO SOFRIMENTO HUMANO EM FREUD E SCHOPENHAUER**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes.

**João Pessoa – PB**

**2014**

“Dura é a luta contra o desejo, que compra o que quer à custa da alma”.

(Heráclito)

“Feliz aquele que reconhece a tempo que os seus desejos não estão de acordo com as suas faculdades”.

(Johann Goethe)

“Qualquer argumentação filosófica que não tenha como preocupação principal abordar terapêuticamente o sofrimento humano é inútil”.

(Epicuro)

Dedicado a Paulo de Tarso Lima Rocha e  
à Angela Maria de Barba Rocha, *in*  
*memoriam.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor e orientador Narbal de Marsillac Fontes, pela disposição, confiança e paciência dispensadas para a composição desta dissertação. Sempre guardarei a profunda admiração que tenho pelo seu trabalho!

Aos professores Sérgio Luís Persch e Maria Clara Cescato, pelas preciosas instruções para qualificação deste trabalho.

À minha mãe, Milacene Maria Silva Rocha, pelo amor e pelos esforços para que eu pudesse levar a cabo cada um de meus estudos.

Ao meu amigo André Felipe Gonçalves Correia, pelas longas e valiosas conversas sobre as filosofias da vontade.

E por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo suporte financeiro.

## **RESUMO**

A presente dissertação tem por objetivo evidenciar os princípios do sofrimento humano, partindo das noções de instinto, na metapsicologia freudiana, e da metafísica da Vontade, na filosofia schopenhaueriana. Junto a isto encontra-se a hipótese e a justificação de que o sofrimento é uma condição irrevogável do indivíduo, considerando que sua germinação coincide com a do próprio ser humano. O percurso escolhido para este empreendimento perpassa por concepções de Freud acerca do jogo de forças mais embrionários presentes na psiquê, que remetem, sobretudo, aos impulsos sexuais, chegando às semelhantes elaborações de Schopenhauer, e traz constantemente à tona os pontos de contato entre os trabalhos de ambos os autores, tornando possível um exercício comparativo, e um paralelo final que aponta estratégias particulares para abnegação do sofrimento, advindas das reflexões freudianas e da sabedoria de vida e do consolo metafísico schopenhaueriano.

Palavras-chave: Sofrimento; Instinto; Vontade; Inconsciente; Querer.

## **ABSTRACT**

This study to highlight the human being suffering principles, starting with the notions of instinct proposed by Sigmund Freud and the will power metaphysics of living by Schopenhauer. The hypothesis and justification for suffering is an irrevocable condition of human beings, beginning coincidentally within the being. The path chosen by this entrepreneur goes through Freud's embrionic concepts of the game of powers, found in psychic which retains, above all, the sexual impulses, getting close to those by Schopenhauer's elaborations. It brings into light both authors works, making it possible to compare them equally and a final parallel which focuses particular strategies to ignore suffering, coming from both Freud's reflections and Schopenhauer's wisdom of life plus the metaphysics of consolation.

**Keywords:** Suffering; Instinct; Will; Unconscious; Desire.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1. O ELEMENTO RADICAL DO SOFRIMENTO HUMANO EM FREUD .....	17
1.1. Os auxílios da ciência biológica para a formação do conceito de instinto.....	19
1.2. O conceito de instinto e suas implicações .....	21
1.3. A libido e os instintos sexuais .....	26
1.4. O princípio do prazer e o psiquismo humano .....	29
1.5. Princípio da realidade: sofrimento construído .....	30
1.6. O inconsciente: palco teatral dos instintos .....	32
1.7. O inconsciente como núcleo mental de todo indivíduo .....	33
1.8. Características do inconsciente .....	35
1.9. Preceitos relacionais do inconsciente com o consciente .....	36
2. A ESSÊNCIA ÍNTIMA DO HOMEM SEGUNDO SCHOPENHAUER .....	38
2.1. O corpo: sede das impressões da vontade .....	40
2.2. O querer e a mente humana.....	45
2.3. A consciência como superfície cognitiva da vontade .....	46
2.4. O inconsciente schopenhaueriano .....	51
2.5. Representação: subjetividade aplicada.....	52
2.6. O padecimento pela pulsão da sexualidade.....	54
2.7. A participação dos instintos .....	57
2.8. Fatores conectivos da vontade humana com a morte.....	59
2.9. O embate da vontade consigo mesma .....	60
3. SCHOPENHAUER, FREUD E O PROBLEMA DO SOFRIMENTO .....	63
3.1. Estratégias particulares para abnegação do sofrimento .....	64
3.2. A frustração como causa do sofrimento.....	71
3.3. Repressão e sublimação .....	71
3.4. O conceito de repressão .....	75
3.5. Os estágios da repressão.....	77
3.6. A repressão no aparelho psíquico .....	78
3.7. Sublimação: baliza entre situações de sofrimento .....	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	82
REFERÊNCIAS .....	85



## INTRODUÇÃO

*Veritas est in puteo!* (“a verdade está nas profundezas!”)<sup>1</sup>. Tanto Freud (1856 – 1939) quanto Schopenhauer (1788 – 1860) concordariam com esta frase<sup>2</sup>. Ambos situaram as bases de seus constructos teóricos naquilo que coincidirá com certos princípios elementares inconscientes da vida humana. Para o primeiro, os instintos que se precipitam como força implacável e constitucional do psiquismo do indivíduo. Para o segundo, a vontade que se arroja como constante poder manipulador da mente humana.

A abordagem que se segue culminará exatamente nestes pontos que fizeram dos dois autores notáveis representantes de grandes viradas nas tradições de seus respectivos campos de conhecimento (metapsicológico e filosófico). Trata-se de uma investigação sobre as descobertas teóricas que determinaram o rompimento do psicanalista e do filósofo com as doutrinas que tomavam a inteligência como poder autônomo, e que ignoravam a dependência da vida afetiva, fazendo do intelecto porto confiável – gerente triunfante nas investidas dos impulsos volitivos.

Especificamente, se desdobrá em Freud como acusador de um inconsciente equipado de leis próprias, que priva o homem de ter total domínio sobre si mesmo. Inconsciente que, apesar de livre para realizar-se sob quaisquer circunstâncias em favor do indivíduo, revela-se frequentemente destrutivo; que pelas evidências de mecanismos específicos de amotinação do humano, responde por diversas transgressões no próprio pensamento, como “falhas”, por exemplo. Atos que para o autor guardam uma verdade imanente, de valor singular e subjetivo: a de que o inconsciente é uma instância psíquica que se encontra sempre ativa e sobredeterminante em relação à consciência.

No trabalho incessante avesso à deliberação, o inconsciente a todo o momento deixa seus rastros, seja através dos mencionados atos falhos, ou de equívocos, esquecimentos, sonhos, de disposições psíquicas que, latentes, se mantêm apartadas do saber. Também no inconsciente moram desejos, necessidades, objetos ignominiosos que,

---

<sup>1</sup> Frase de Demócrito citada por Schopenhauer em seu breve tratado “*Eristik*”, no volume “*Aus Schopenhauers handschriften Nachlass*” (1864), publicado quatro anos após sua morte pelo seu discípulo Julius Frauenstädt (SCHOPENHAUER, 1997, p. 114).

<sup>2</sup> Em *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (novas conferências introdutórias à Psicanálise, pág. 126) Freud chamará a psicanálise de “psicologia da profundidade”. Já Schopenhauer dirá em *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen; Fragmente zur Geschichte der Philosophie* (Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de esboço de uma história da doutrina do ideal e do real, pág. 189) que a sua filosofia tem por característica peculiar examinar as coisas a fundo, não deixando de persegui-las até o último dado real.

recusados pela consciência, se conservam, e que, reprimidos, são lançados novamente a ela sob a forma de sintoma, indicativo de sofrimento. Esta, sempre abalada de algum modo por esse algo estranho, se vê em terra estrangeira (DAVID, 2003, p. 24).

Portanto, em Freud, a ideia de se viver predominantemente com ausência de sofrimento está em desacordo com a realidade do mundo, tanto com o microcosmo (como ponto de vista pessoal e subjetivo) como com o macrocosmo (como perspectiva coletiva e objetiva). É expressamente infactível, todo o arranjo do universo a contraria. Pode-se dizer que a intenção de que o homem viva sem sofrimento “não se acha no plano da criação” (FREUD, 2010d, p. 30). O que se tem são satisfações passageiras de necessidades acumuladas, e que por natureza são tangíveis apenas como fenômenos episódicos. Qualquer satisfação alcançada resulta habitualmente em um “morno bem-estar”. Somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado (FREUD, 2010d, p. 31).

Já em Schopenhauer, é a vontade que possui primazia, em termos ontológicos, diante do intelecto. Ela é força contínua e incessante, ao passo que o intelecto é um apetrecho, sujeito às eventualidades orgânicas e emocionais de cada indivíduo (CACCIOLA, 1995, p. 57). “Assim, por natureza e originalmente, o conhecimento existe para o serviço da Vontade<sup>3</sup>, e permanece numa relação constante com a vontade do indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 44). Aliás, Schopenhauer antecipou Freud nesta tese de que uma força interior exerce primazia sobre o intelecto, sendo, inclusive, um de seus pontos-chave. Por isso, para ele, somos essencialmente volitivos. Mas as considerações vão além: em sua metafísica, todas as coisas existentes têm a Vontade por fundamento (TANNER, 2001, p. 13). Ela é o princípio cósmico, uno, inconsciente, egoísta, impaciente, cego em todos os fenômenos, reflexivo no caráter do homem.

A Vontade revela-se, portanto, no corpo como um todo, despejando nele os mais diversos atos, como afetos e desejos<sup>4</sup>. Corpo que se torna conhecido de dois modos distintos: um como objeto entre outros, ou seja, como representação (obedecendo às leis enredadas na cognição do sujeito), e outro como Vontade<sup>5</sup>, na qual a ação do corpo se desvela como sua objetividade. Máquina abastecida pelo inesgotável querer. Por isso mesmo

---

<sup>3</sup> A grafia com “V” maiúsculo anuncia a Vontade como coisa-em-si, pormenorizada no capítulo que contempla as ideias schopenhauerianas.

<sup>4</sup> Devido a esta ênfase, Schopenhauer levou uma série de comentadores à chamá-lo de “o filósofo do corpo” (CARTWRIGHT, 2005, p. 15).

<sup>5</sup> “No entanto, mesmo no corpo, a Vontade não é inteiramente conhecida, pois ela se apresenta no tempo, último véu que impede seu desvelamento (...)” (CACCIOLA, 1995, p. 56).

o homem não é passível de nenhuma verdadeira bem-aventurança, visto que, sendo insaciável, é receptáculo de sofrimento, infausto em variados aspectos. Fator praticamente inevitável, reputado que crava suas raízes na referida essência da vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 416).

Logo, os casos apresentados de Freud e Schopenhauer apresentam forças internas ambivalentes, na medida em que, de certo modo, nelas se desenrola uma luta entre a vida e a morte que rotineiramente se renova. O intento aqui disposto aspirou identificar e trazer à baila as implicações que se assemelham entre esses objetos privilegiados pelos dois autores na geração do sofrimento, bem como suas ramificações, e não obstante, a sistematização e sujeição do psiquismo perante os seus ataques. Entrementes, encontra-se implícita a suposição de que o sofrimento é um elemento ininterruptamente marcante da psiquê, ainda que com traços variantes.

Nesta direção, os textos de Freud aqui utilizados, em sua maioria, são expressamente metapsicológicos, o que permite aproximação com a metafísica schopenhaueriana, visto que, grosso modo, apontam para objetos de ordem psíquica inacessíveis à experiência, e se configuram em um campo de argumentação com consistência teórica semelhante (a primeira com o uso da especulação com o retorno do pensamento sobre si próprio e a segunda com o emprego da reflexão), e que são similares em forma e conteúdo quanto a determinados conceitos.

A dificuldade maior incide na diferença dos objetos de estudo. Freud se atém à constituição do aparelho psíquico, e Schopenhauer tem o mundo por abordagem. Em outras palavras, Freud volta-se para o mundo humano e suas relações, dominado pela preocupação terapêutico-científica, e Schopenhauer pretende, filosoficamente, desvendar a verdade cosmológica e existencial (BARREIRA, 2009, p. 80). Para estes pontos nos quais os níveis de discursos mostram-se desavindos, houve interposição de acurado cuidado hermenêutico, sobretudo no sentido de não fugir do âmbito da questão levantada.

Há algumas boas justificativas para a realização deste empreendimento. A primeira se apoia na declaração de Schopenhauer na qual essas considerações ligadas ao íntimo do homem, por penetrar e preencher a metafísica em todas as suas partes, não podem aparecer separadamente como psicologia (2010, p. 49). O que não significa dizer que Filosofia da Vontade pretende competir idealmente com as ciências da natureza, pois, como disse Safranski (2011, p. 390), o procedimento de Schopenhauer para compreender o mundo se constitui de uma “hermenêutica do existente” (*Daseinshermeneutik*), sendo que um dos

aspectos mais importantes dessa hermenêutica é a abordagem pela qual Schopenhauer aproxima a realidade em busca de um significado (*bedeutungssuchender*), ao invés de buscar uma explicação (*erklärungssuchender*), visto que ele parte da consideração de que “(...) o mundo não nos remete para nada exterior a ele próprio e sim que olha para trás e para dentro daquele que lhe faz a pergunta e que encontra o significado dentro de si mesmo (...)” (SAFRANSKI, 2011, p. 391).

A segunda tem por base a sugestão de Freud (2012, p. 347), que afirma que a filosofia não deve deixar de levar amplamente em conta as contribuições psicanalíticas e de reagir de modo semelhante como reage a todos os progressos significativos das ciências especializadas. Deve tomar partido quanto ao postulado de atividades psíquicas inconscientes, e, se for o caso, modificar suas hipóteses sobre a relação entre o psíquico e o somático.

Estas ponderações revelam-se vantajosas no sentido de investigar as motivações subjetivas de trabalhos que se consolidam como produções imparciais, e assinalar seus pontos fracos. Indicativo que corrobora com uma das exigências de Schopenhauer (2010, p. 30) para se filosofar propriamente, que é a de não perseguir nenhuma finalidade, ou seja, de não se preocupar com o próprio proveito.

Outro aspecto importante diz respeito ao exercício comparativo entre os autores, utilidade à qual o próprio Schopenhauer (2005b, p. 86) atribui grande valor. A princípio porque conceitos tornam-se consistentes, na medida em que resultam da posse do que é análogo e da rejeição do que é dessemelhante nas coisas. Ademais, “toda compreensão verdadeira consiste em uma apreensão de relações (*un saisir de rapports*) (...)” (2005b, p. 86). Portanto, há maior profundidade no conhecimento provocado pelo entrelaçamento de ideias separadamente elaboradas. Trata-se de uma “alavanca poderosa”.

Para munir tais afirmativas, o autor evoca a autoridade de Aristóteles que nos diz que “a maior coisa que há, de longe, é encontrar semelhanças. Já que somente isso não se pode aprender com outra pessoa, sendo sinal de natureza genial. De fato, para estabelecer boas semelhanças, é necessário reconhecer a igualdade”<sup>6</sup>. E ainda: “também em filosofia, encontrar o que é igual, mesmo em coisas muito dessemelhantes entre si, é sinal de acuidade de espírito” (SCHOPENHAUER, 2005b, p. 87)<sup>7</sup>. Por fim, Schopenhauer diz que

---

<sup>6</sup> (Poét., cap. XXII): “*At longe maximum est, metaphoricum esse: solum enim hoc neque ab alio licet assumere, et boni ingenii signum est. Bene enim transfere est símile intueri*”.

<sup>7</sup> (Ret., III, 11): “*Etiam in filosofia similie, vel in longe distantibus, cernere perspicacis est*”.

“quando duas pessoas fazem cálculos, cada uma por si, e ambas chegam ao mesmo resultado, então esse é um resultado certo<sup>8</sup> (...)”. (2010, p. 44).

Embora no transcurso deste trabalho surjam aberturas para problematizações pertinentes a outros campos de conhecimento, como ética e epistemologia, há expresse enquadramento no tema do sofrimento concentrado nos processos mentais inconscientes de maneira descritiva, argumentativa e reflexiva em um panorama metafísico e metapsicológico, como anteriormente mencionado, com variações filosóficas pontuais (como epistemológicas e ontológicas).

Para tanto, constam nesta dissertação três capítulos distribuídos da seguinte forma: o primeiro dedicado a Freud, inicialmente com apontamentos embrionários acerca dos instintos, sobretudo de maneira descritiva, com auxílio dos conceitos de estímulo e tendência, da ciência biológica, perpassando, assim, pela estruturação de seu conceito, que culminará nas principais características dos instintos, que são a autodestruição e a autoconservação. Em seguida, tem-se a apresentação do que foi nomeado libido, pelo autor, que indica a força sexual empreendida pelos instintos, estendendo-se em questões concernentes ao princípio do prazer (tendência arraigada na condução da vida), bem como a exposição do princípio da realidade (composição friccional de uma relação do indivíduo consigo mesmo em face do mundo exterior). Perante tais atribuições, acha-se exibido o que foi considerado como uma espécie de nexo causal desses elementos, que é o inconsciente, com ênfase em suas características e configurações, bem como sua relação com o consciente.

O segundo capítulo, dedicado a Schopenhauer, comporta, primeiramente, a colocação da vontade como elemento essencial do homem, a qual estampa nas formas do mundo suas impressões, e conseqüentemente nos corpos humanos, tornando-os assim sua objetividade/visibilidade, e que, não obstante, permite ao homem seu conhecimento

---

<sup>8</sup> Como nasceu pouquíssimos anos antes da morte de Schopenhauer, determinados autores, como por exemplo, Gardinner (1963) e Raikovick (1988), afirmam, entretanto, que Freud se pautou nos trabalhos dele (Schopenhauer) para a construção de suas teorias. Todavia, o próprio Freud sustenta em sua “autobiografia” (*Selbstdarstellung*, 2011a, p. 148) que as profundas concordâncias entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer (como a defesa da primazia da afetividade e a extraordinária importância da sexualidade, e reconhecimento do mecanismo da repressão) não podem ser atribuídas ao seu conhecimento desta, pois leu Schopenhauer tardiamente. Em outra situação, ao falar da concepção de um de seus ensaios, alegou que por muito tempo acreditou se tratar de uma produção original, já que a tinha elaborado independentemente, sem qualquer influência autoral, e que apenas posteriormente, através da sinalização do amigo psicanalista Otto Rank, observou que havia grande coincidência com um dos temas apresentados pelo nosso filósofo. Inclusive, atribuiu esse desconhecimento a sua pouca erudição, e ao acanhado interesse pela leitura de autores filosóficos.

imediatamente, através do que pode ser apontado como sentimento orgânico. Conjuntamente, tem-se a questão do querer no tocante à disposição corporalmente ativa do indivíduo, como carência elástica e ilimitada, que sempre encontra tensão com a consciência (que além de acolher o sujeito do conhecimento, também recebe as manifestações do querer), mostrando-se como forte impulso inconsciente, e que, entretanto, pode comprometer (e geralmente o faz) a capacidade humana de representar; querer este que nunca se afasta do plano da sexualidade (mecanismo pelo qual a vontade busca realização), e que para o autor, revela-se em última análise como motor ilusório, resultando, assim, no embate da vontade consigo mesma. Em ambos os capítulos, obviamente, o sofrimento humano permeia como fio condutor.

Por fim, o terceiro capítulo abrange um paralelo entre as perspectivas freudiana e schopenhaueriana quanto ao tema do sofrimento, com reflexões sobre as estratégias através das quais o indivíduo pode se esquivar do sofrimento; a frustração como consequência destas tentativas; e a repressão e a sublimação como recursos mentais apresentados por nossos dois pensadores na luta com os ataques instintivos.

Para tal procedimento utilizou-se especialmente os conjuntos dos escritos de ambos (com ênfase nos “Ensaio metapsicológico”, de Freud e no “Mundo como vontade e representação”, de Schopenhauer), como meio para manter a integridade de seus pensamentos. Os comentários destas produções utilizados em determinadas circunstâncias nas páginas que se seguem foram destacados apenas para favorecer o preenchimento de certas lacunas que surgiram em detrimento da especificidade do tema, pela desconsideração dos interesses e terminologias apropriadamente médicas ou psicopatológicas de Freud, e pela tentativa da elaboração de um curso diverso do apresentado na referida obra magna de Schopenhauer, a fim de uma distribuição adequada dos assuntos na montagem deste trabalho.

## 1. O ELEMENTO RADICAL DO SOFRIMENTO HUMANO SEGUNDO FREUD

A vida de um homem, com seus esforços infinitos, sua miséria e suas dores, pode ser considerada como a explicação e a paráfrase do ato gerador.

(Arthur Schopenhauer)

É recorrente observar na obra freudiana citações envolvendo o termo “instinto” (*trieb*)<sup>9</sup>. Dadas suas atribuições, é evocado em diversas circunstâncias. No entanto, deixando-se levar pela vastidão dos escritos do autor em questão, e atentando-se apenas para o estudo fragmentado destes – como os ensaios apresentados nos manuais de psicologia e de filosofia –, embora sua presença seja notada, há a eminente possibilidade da perda do foco de sua pivocidade, o que fatalmente compromete o entendimento da abrangência do objeto psicanalítico em sua configuração.

Antes de prosseguir rumo ao estabelecimento disto que se coloca como elemento radical, é imprescindível atender às circunscrições do próprio Freud (2010a, p. 140), nas quais se referiu aos processos instintuais, e consequentemente aos mecanismos psíquicos, de maneira **descritiva**, para que subsequentemente fossem agrupados, ordenados e relacionados entre si, deixando as questões concernentes às **explicações** envoltas às formações do sofrimento mental. Esta abordagem concatena com os intentos aqui dispostos, e foi instituída por ele (2010a, p. 241) principalmente pela carência de uma exposição pormenorizada e satisfatória sobre o tema a que pudesse recorrer.

Quanto a isto, não resta dúvida que de fato “(...) não havia uma teoria dos instintos na psicologia e ninguém era capaz de dizer o que é realmente um instinto (...)”, e, por conseguinte, “(...) cada psicólogo postulava tais e tantos instintos, como lhe apetecia (...)” (FREUD, 2011b, p. 302). Logo, era urgente uma sólida teoria dos instintos, sobre o qual se pudesse continuar edificando, e coube à psicanálise se empenhar em tentativas de fazer tal teoria (FREUD, 2011a, p. 144).

---

<sup>9</sup> A tradução aqui adotada de *trieb* por “instinto”, ao invés de “pulsão” (palavra comumente usada em muitas obras de Freud vertidas para o português), segue a opção feita pelo tradutor Paulo César de Souza, responsável pela tradução diretamente do alemão de quase todo referencial bibliográfico composto por Freud utilizado neste trabalho. Sabe-se, porém, que escolhas desse tipo, sobretudo por se tratar de um termo considerado técnico, dão margem para discussões variadas. No entanto, pareceu satisfatório manter o que foi por ele proposto, embora também se reconheça que a palavra “instinto” não cobre inteiramente o significado de “*trieb*”.

Dando-se um salto do início das formulações freudianas até o movimento que circunda a revelação da ação dos instintos na psiquê, é possível afirmar que não tardou para a psicanálise perceber que todo o funcionamento psíquico tinha de ser baseado no jogo de suas forças (FREUD, 2011b, p. 302). Mesmo que, a princípio, fosse questionável a utilidade desse constructo teórico, é certo que se originou do empenho em firmar algumas das mais importantes concepções psicanalíticas, e que nitidamente alcançaria outros campos do conhecimento (FREUD, 2011a, p. 145).

Levando-se em conta que a psicanálise se ocupa do esclarecimento e da eliminação dos sofrimentos psíquicos, foi na vida instintual do ser humano que ela encontrou um ponto para empreender esforços na busca de um manejo para esse problema. Portanto, as hipóteses lançadas sobre esta esfera tornaram-se inicialmente o fundamento para uma concepção de sofrimento (FREUD, 2010a, p. 241).

Desprovido de auxílios conceituais sobre os instintos, sobretudo pela carência de quaisquer aprofundamentos no âmbito da psicologia, em “além do princípio do prazer”, “Psicologia das massas” e “análise do Eu, e o Eu e o Id” [1920, 1921, 1923], Freud deu “rédea larga ao pendor à especulação”, ponderando uma nova solução para o problema do sofrimento perante a manifestação dos instintos, como ele mesmo esclareceu (2011a, p. 145). E se isto aponta para um caráter inseguro sobre um empreendimento que visa ser qualificado como material científico, ele também afirmou que

as ideias fundamentais ou conceitos supremos das disciplinas das ciências naturais são sempre deixadas inicialmente indeterminadas, provisoriamente são explicadas apenas pela referência à área de fenômenos de que procedem, e somente com a progressiva análise do material da observação podem se tornar claras, ricas de conteúdo e livres de contradição (2011a, p. 146).

Sem ressalvas, a teoria dos instintos foi tratada, de certo modo, como uma espécie de mitologia, na qual os instintos, seres míticos, mostravam-se formidáveis em sua indeterminação: nunca eram encarados com precisão, entretanto, jamais foram ignorados (FREUD, 2010d, p. 241). Por este motivo, apesar da inexatidão, eram manuseados até então como ferramentas as quais se pudessem evocar e abandonar de maneira arbitrária.

Exatamente por esta imprecisão, não eram raras as insinuações depreciativas aos trabalhos desenvolvidos pela psicanálise. Todavia, para o seu criador, essa objeção tinha por base uma total incompreensão dos fatos: “conceitos fundamentais claros e definições



nitidamente demarcadas apenas são possíveis nas ciências humanas quando elas procuram acomodar todo um âmbito de fatos na moldura de um sistema intelectual” (FREUD, 2011a, p. 145). Para ele, nas ciências da natureza (entre as quais se inclui a psicologia) tal clareza desses conceitos, tidos como principais, tanto era supérflua como impossível.

### **1.1 Os auxílios da ciência biológica para a formação do conceito de instinto**

Para preencher de conteúdo o conceito de instinto, Freud se valeu de relações do material que dispunha empiricamente, com ideias tomadas abstratamente de ângulos diversos. Partindo da noção fisiológica de **estímulo**<sup>10</sup>, incluiu a ideia de instinto no conceito deste: o primeiro seria um estímulo para a psiquê. No entanto, ele logo advertiu para que ambos não fossem equiparados, evidenciando a existência de outros estímulos, além dos instintuais (os que se comportam de maneira bem mais semelhante à dos estímulos fisiológicos. Por exemplo, quando uma luz forte afeta a visão, trata-se de um estímulo para a psiquê, mas não de um estímulo instintual) (FREUD, 2010b, p. 53).

Para trazer à tona a presença deste processo instintivo enquanto força estimulante, Freud forneceu o seguinte exemplo: coloquemo-nos no lugar de um ser vivo quase totalmente desamparado, ainda desorientado no mundo, que acolhe estímulos variados. Este, logo será capaz de fazer a primeira diferenciação e adquirir a primeira orientação. Por um lado, ele sentirá estímulos a que pode se subtrair mediante uma ação corpórea (fuga), estímulos esses que atribui a um mundo externo, por outro lado, perceberá estímulos contra os quais é inútil tal ação, que apesar disso mantêm o seu caráter de constante permanência; esses estímulos são o sinal característico de um mundo interior, a manifestação de necessidades instintuais. A substância percipiente desse ser terá adquirido, na eficácia de seu ato corpóreo, a habilidade para distinguir um “fora” de um “dentro” (FREUD, 2010b, p. 55).

Neste ponto se clarifica outra ideia, de maior complexidade, a saber: sendo o estímulo instintual um produto não do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo, ele atua de modo diferente sobre a psiquê e requer outras ações para ser

---

<sup>10</sup> A ideia segundo a qual “um estímulo que vem de fora para o tecido vivo (a substância nervosa) é descarregado para fora por meio da ação. Esta ação se torna apropriada na medida em que subtrai a substância estimulada à influência do estímulo, afasta-a do raio da ação dele” (FREUD, 2010b, p. 53).

eliminado. Ademais, tudo de essencial no estímulo está na suposição de que ele age como impacto único, e que, portanto, pode ser anulado também com uma única ação adequada, como no mecanismo apontado no exemplo acima. A repetição ou acúmulo desses impactos não modificam a origem do processo, e nem as condições para sua eliminação. Mas diferentemente, o instinto não influi jamais como uma **força momentânea** de impacto, mas sempre como uma **força constante**, e por não atacar de fora, nenhuma fuga pode servir contra ele. No entanto, por ora se fazem pertinentes os seguintes dizeres: esse estímulo instintual que pode ser denominado “necessidade”, carrega a capacidade de se “desmobilizar” através de uma “satisfação”, a que pode atingir por meio de uma modificação da fonte interior do estímulo (FREUD, 2010b, p. 54).

Para avançar, fazendo uso de outros pressupostos, ainda de natureza biológica, o psicanalista vienense chega ao conceito de **tendência**, que diz que “o sistema nervoso é um aparelho ao qual coube a função de eliminar os estímulos que lhe chegam, de reduzi-los ao mais baixo nível; um aparelho que, se fosse possível, gostaria de manter-se verdadeiramente livre de estímulos” (FREUD, 2010b, p. 55). E se a ideia parece imprecisa, o autor de “A interpretação dos sonhos” tenta reduzir tal inexatidão, ao propor, em termos bem gerais, a noção de que o sistema nervoso tem a tarefa não de **eliminar**, mas de **dominar os estímulos**.

Portanto, quando se trata de estímulos instintuais, as exigências se mostram bem mais elevadas ao aparelho nervoso, e induzem-no a atividades complexas, interdependentes; e pelo inevitável incessante afluxo de estímulos, configura-se continuamente ocupado. Disso, talvez, se possa concluir “que eles, os instintos, e não os estímulos externos, são os autênticos motores dos progressos que levaram o sistema nervoso, tão infinitamente capaz, ao seu grau de desenvolvimento presente” (FREUD, 2010b, p. 56).

Com isso, até o momento, algumas características dos instintos já podem ser apontadas: a origem de estímulo no interior do organismo, o aparecimento como força constante, e o que disso deriva, que é a sua irredutibilidade por meio de ação de fuga. Outras informações, implícitas nas anteriores, quanto à meta (*ziel*) dos instintos, ao seu objeto, à sua fonte, o que, enfim, basicamente está ligado ao seu caráter impulsivo, que nada mais é que seu elemento motor, que o impele a mudança e ao desenvolvimento, carecem de uma exposição ordenada (FREUD, 2010b, p. 57).

A **meta** de um instinto é sempre a satisfação, que pode ser alcançada pela supressão do estado de estimulação na fonte do instinto, e que, mesmo permanecendo imutável, se faz acessível por distintos caminhos (FREUD, 2010b, p. 58). Já seu **objeto**, é aquele com o qual ou pelo qual ele pode alcançar sua meta, ou seja, tem por propriedade tornar possível a satisfação. Tendo por foco as vicissitudes que o instinto sofre ao longo da vida, o objeto se faz mutável. Pode ocorrer que o mesmo objeto se adapte à satisfação de vários instintos simultaneamente (FREUD, 2010b, p. 58). Por outro lado, não seria surpresa haver uma “fixação” do instinto para com o objeto. Quanto à **fonte** deste, diz-se do processo somático, cujo estímulo é representado na psiquê por ele próprio (FREUD, 2010b, p. 59)<sup>11</sup>. Se a fonte for entendida como uma condição de excitação, a meta seria a suspensão desta. É no percurso da fonte à meta que o instinto se torna ativo na psiquê.

## 1.2 O conceito de instinto e suas implicações

Partindo das disposições anteriores, e tendo ainda por auxílio essa perspectiva biológica acerca da vida psíquica, Freud tentará, então, conceituar instinto do seguinte modo: “o “instinto” nos parece como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psiquê por sua ligação com o corpo” (FREUD, 2010b, p. 57). Portanto, trata-se de um processo caracterizado pelas mudanças que efetua nas conhecidas disposições humanas, cuja satisfação é a tarefa econômica da vida (FREUD, 2010d, p. 59). Neste ponto, ele chega a concluir que “quase toda energia que preenche o aparelho psíquico vem dos impulsos instintuais inatos (...)” (FREUD, 2010a, p. 166). No entanto, contando com dados empíricos extraídos da vida animal, dirá também que, proveniente do instinto, há uma natureza conservadora no ser vivo, elucidada por um condicionamento histórico. Para compreensão, ele oferece um exemplo:

Quando certos peixes empreendem árduas migrações na época da desova, para depositar os ovos em águas bem distantes de seus lugares habituais, eles apenas procuram, na interpretação de muitos biólogos, os antigos locais de habitação de sua espécie, que no decorrer do tempo trocaram por outros. O mesmo se aplicaria aos voos das aves migratórias, logo somos

---

<sup>11</sup> Para Freud, embora a procedência a partir da fonte somática seja o mais decisivo para o instinto, na psiquê não são conhecidos tão somente através de suas metas (2010b, p. 59).

desobrigados da busca por novos exemplos, ao lembrar que nos fenômenos da hereditariedade e nos fatos da embriologia estão as provas mais formidáveis de uma orgânica compulsão a repetir.

Essa concepção de instinto evidencia outra tendência para além do fator que impele o ser vivo à mudança e ao desenvolvimento (como fora apresentado anteriormente), que é precisamente essa expressão conservadora (FREUD, 2010a, p. 202). Para o nosso autor, neste modelo, as implicações avançam ainda mais: os instintos governam não somente a vida psíquica, mas também a vegetativa, e se desvelam no recorrente empenho dos seres vivos para restaurar um estado anterior. Caso tal estado seja abalado, surge o impulso para recriá-lo, produzindo fenômenos que expressam uma **compulsão de repetição** (FREUD, 2010d, p. 256).

Portanto, o instinto, impulso presente em todo organismo vivo, tem por inclinação a restauração de um estado anterior, expressa como uma inércia da vida orgânica, que um determinado ser vivo pode abandonar, caso haja qualquer influência de forças externas incômodas (FREUD, 2010a, p. 202). Por este motivo, Freud afirma que

há pessoas que sempre repetem na vida, sem correção, as mesmas reações em detrimento próprio, ou que parecem perseguidas por um destino implacável, quando uma investigação mais precisa revela que elas mesmas preparam para si, inscientemente, esse destino (2010d, p. 257).

Essa restauração de um estado anterior, ou seja, esse restabelecimento de uma situação que havia existido e foi anulada por um distúrbio externo, intrínseca à substância viva, compreende outra característica conceitual do instinto, na qual se insere como tendência de uma inércia ou elasticidade do ser que vive, e, sendo os instintos orgânicos conservadores, historicamente adquiridos e orientados para o reestabelecimento de algo anterior (regressão), deve o triunfo de seu desenvolvimento ao poderio perturbador e desviante exercido pelas influências externas<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Freud propõe que houve um desenvolvimento do instinto. Para ele, o primeiro instinto, visando o retorno ao inanimado, não sofria tensões significativas na medida em que buscava anular a si mesmo. Retornava com facilidade a uma substância inanimada. Em suas palavras: “era fácil morrer, para matéria então vivente; provavelmente percorria um curso de vida bastante breve, cuja direção era determinada pela estrutura química da jovem vida. Assim, por longo tempo a substância viva pode ter sido repetidamente criada, sempre morrendo com facilidade, até que decisivas influências externas mudaram de forma tal que obrigaram a substância ainda sobrevivente a desviar-se cada vez mais do curso de vida original e fazer rodeios cada vez mais complicados até alcançar a meta da morte. Tais rodeios rumo à morte, fielmente seguidos pelos instintos conservadores, nos ofereciam hoje o quadro dos fenômenos da vida. Se nos ativermos à natureza

Desse modo, a regressão é a meta final de todo esforço orgânico, e seria contrário a ela que o objetivo da vida fosse um estado nunca antes atingido. Logo, trata-se de um antigo estado inicial, outrora abandonado, e que, com esforço, o ser vivo pretende voltar, ao longo dos acionamentos de estratégias autodestrutivas, isto é, de **sofrimento**. Caso se assuma que não há exceção para este comportamento, e que, portanto, todo ser vivo morre por razões internas, retorna ao estado inorgânico, então seria própria a afirmação de que “o objetivo de toda a vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente (FREUD, 2010a, p. 204)”.

Avançando em direção a uma identificação de instintos da mente significativos para explicação do sofrimento, Freud se serviu dessa compreensão acerca dessas referidas disposições de forças antagônicas (que incitam tanto para mudança, quanto para autodestruição), e, também, de determinada arbitrariedade, para decompor móveis instintuais admitidos em sua época (instintos de jogo, sociais, de destruição, etc.), para então reter unicamente os instintos primordiais não corruptíveis (FREUD, 2010b, p. 61).

Com auxílio da contribuição do elemento conservador dos instintos, e com um recurso historicista, chegou-se ao entendimento da condição autodestrutiva do homem. Para nosso autor, se em tempos imemoriais a vida se originou de matéria inanimada, logo, naquele momento passou a existir um instinto que procura abolir a vida, para assim restaurar seu estado inorgânico, que se configura como expressão direta de um instinto de morte que não pode estar ausente em nenhum processo vital. Contudo, não se deve esquecer que há também a satisfação do homem no próprio corpo, que se lança, basicamente, como um comportamento autoerótico, e que, nestes termos, aponta para outra direção (FREUD, 2010c, p. 115).

Juntamente a isto, se valendo da compreensão popularesca encontra-se a patente distinção entre fome e amor, como características dos instintos que buscam a conservação do ser individual e a sua reprodução. As orientações apresentadas apontaram para a divisão de dois grupos de instintos: os de **autoconservação**, ou do Eu, que contrariam esse esforço e reconduzem o elemento vivo ao estado inorgânico, e os **instintos sexuais**, ou eróticos, que buscam aglomerar substância viva em unidades cada vez maiores<sup>13</sup>. Posteriormente,

---

exclusivamente conservadora dos instintos, não podemos chegar a outras conjecturas acerca da origem e do objetivo da vida” (FREUD, 2010a, p. 205).

<sup>13</sup> Na reorganização do campo teórico envolto ao tema dos instintos, o dualismo entre sexualidade e autoconservação será substituído pelo dualismo entre instintos de vida e instintos de morte (eros/tanatos) na teoria freudiana. No entanto, em um de seus trabalhos Freud deixa aberto ao leitor a preferência dos termos, o

com o desenvolvimento da teoria dos instintos, mas não contraditoriamente, Freud apresentará a seguinte elaboração:

Nós supomos que os instintos humanos são de dois tipos apenas: os que tendem a conservar e unir – nós os chamamos eróticos, exatamente no sentido de Eros, no Banquete de Platão – e os que procuram destruir e matar, que reunimos sob o nome de instinto de agressão ou destruição. Como vê, isso é apenas uma transfiguração teórica da conhecida oposição entre amor e ódio, que talvez tenha um nexos primordial com a universalmente conhecida polaridade de atração e repulsa, que desempenha relevante papel em sua área de estudo (2010d, p. 436).

Até este ponto, tem-se por resultado uma aguda oposição entre os “instintos do Eu” e os instintos sexuais, ou seja, os que impelem à morte e os que fomentam a continuação da vida. No primeiro, atribui-se o caráter conservador, ou melhor, regressivo do instinto, correspondente a uma compulsão de repetição (antes mencionada), considerando a hipótese freudiana de que os instintos do Eu procedem da animação da matéria inanimada e querem retornar a esta condição. No segundo, notam-se impulsos que reproduzem os estados primitivos do vivente, e o objetivo perseguido com todos os meios para atingir a fusão de duas células germinativas diferenciadas. “Quando não se realiza essa união, morre a célula germinativa, assim como os outros elementos do organismo multicelular. Apenas nessas condições pode a função sexual prolongar a vida e dar-lhe aparência de imortalidade” (FREUD, 2010a, p. 212).

Essa dupla posição biológica do ser individual, gerada pelos instintos enquanto representantes psíquicos de poderes orgânicos se faz indispensável, posto que é da atuação conjunta ou contrária de ambos que surgem os fenômenos da vida, ou em outras palavras, essas convergências e divergências constituem para nós o quadro da vida (FREUD, 2011a, p. 145). Para Freud, é rara uma ação isolada de um instinto de uma espécie, pois sempre se acha amalgamando a um certo montante de sua contrapartida, que modifica sua meta ou, ocasionalmente, permite-lhe alcançá-la. Por exemplo, como ocorre com o instinto de autoconservação, que mesmo sendo de natureza erótica, necessita dispor da agressividade para fazer valer sua intenção, ou com o instinto de amor, que requer um quê do instinto de dominação para se apoderar do seu objeto. Ambos sofrem modificação impressas por

---

que neste caso, não se mostra como um agravante significativo na composição deste pensamento (2010d, p. 252). O que se confirma em suas palavras: “desde o princípio nossa concepção era dualista, e hoje é mais claramente dualista do que antes, desde que não mais denominamos os opostos instintos do Eu e instintos sexuais, mas instintos de vida e de morte” (2010a, p. 224).

naturezas opostas. Inclusive este é um dos indícios que permeiam a objeção de conhecê-los melhor: a dificuldade de isolar as duas espécies de instintos, apoiando-se em suas manifestações (FREUD, 2010d, p. 427).

Deste embate instintual surge a causa da continuação da vida e, concomitantemente, a aspiração pela morte. Neste aspecto, a vida é luta e compromisso entre essas duas tendências. E neste ponto fica claro que tal luta traz consigo o sofrimento. Portanto, “a questão da origem da vida permaneceria cosmológica, a da finalidade e propósito da vida seria respondida de forma dualista” (FREUD, 2011a, p. 51). Não obstante, a parecença entre o estado que segue a plena satisfação sexual e a morte é radicado neste conflito, sendo que para determinados animais a morte coincide com o ato da procriação, referido que, após se excluir o Eros mediante a satisfação, o instinto de morte fica livre para levar a cabo suas intenções, e esses animais morrem na reprodução (FREUD, 2011a, p. 59).

É como um ritmo hesitante na vida dos organismos; um grupo de instintos precipita-se para a frente, a fim de alcançar a meta final da vida o mais rapidamente possível; atingida uma determinada altura desse caminho, o outro corre para trás, a fim de retorná-lo de certo ponto e assim prolongar a jornada (FREUD, 2010a, p. 208).

Um breve resultado disto é a pretensão do organismo de morrer apenas a seu modo. Daí se implica a paradoxal rebelião do organismo vivo contra os perigos que poderiam ajudá-lo a alcançar sua meta de vida rapidamente. Trata-se dos esforços instintuais em oposição aos inteligentes (FREUD, 2010a, p. 206). “Isto se harmoniza com a hipótese de que o processo da vida do indivíduo conduz, por razões internas, ao nivelamento das tensões químicas (...)” (FREUD, 2010a, p. 228). Há, portanto, uma tendência da vida psíquica de se empenhar em diminuir, manter constante, abolir a tensão interna dos estímulos.

Ocorre, assim, uma demanda pelas quais se observará, nos instintos sexuais, plasticidade, capacidade de mudar suas metas, suscetibilidade à troca, em referência a uma substituição de uma satisfação instintual por outra, ou pela possibilidade de sua suspensão ou adiamento, em oposição aos inflexíveis instintos de autoconservação (FREUD, 2010d, p. 245). As proporções vão além, e o que se poderia chamar de “conceito de instintos sexual” abarca uma série de elementos, que para Freud provocou certo escândalo no

mundo austero (FREUD, 2010a, p. 222). Entre estes elementos, além dos já citados, se inclui o que nosso autor nomeou “libido”.

### **1.3 A libido e os instintos sexuais**

Libido aqui se refere a um termo da teoria freudiana dos instintos, introduzido na psicanálise. Trata-se da expressão dinâmica na vida psíquica do instinto sexual, e é composta de instintos parciais, em que pode novamente decompor-se e que só gradualmente se juntam em organizações definidas (FREUD, 2011b, p. 288). Em outros termos, diz respeito “à força dos instintos sexuais (no sentido ampliado pela teoria psicanalítica) dirigidos para o objeto” (FREUD, 2011a, p. 241). É através dessa energia que o instinto sexual aparece na vida psíquica, como algo análogo a fome, à vontade de poder, etc. (FREUD, 2010a, p. 242).

É uma expressão proveniente da teoria da afetividade, e tem grandeza quantitativa, embora não mensurável, na qual estão incluídos os instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”, ou seja, o que constitui o âmago do que, basicamente, em geral se designa como amor (a exemplo, os cantados pelos poetas, e o amor entre os sexos para fins de união sexual. Abrange também, tanto o amor a si mesmo, como o amor aos pais e aos filhos, aos seres humanos em geral, e ainda a objetos concretos e à ideias abstratas). Para Freud (2011b, p. 43), todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais, que tanto podem impulsionar a união sexual, quanto afastar essa meta ou até impedir que seja alcançada. Pode-se dizer que ela busca a satisfação das grandes necessidades vitais (FREUD, 2011b, p. 59).

Com base nesse incessante ataque de energias libidinais na mente, ele projetou o exemplo subsequente:

Numa série de casos, o enamoramento não é outra coisa que investimento de objeto por parte dos instintos sexuais para satisfação sexual direta, o qual se extingue quando esta é alcançada; isto é, o que chamam de amor comum, sensual. Mas, como sabemos, a situação libidinal raramente permanece tão simples. A certeza de que a necessidade que acabou de ser extinta retornará, deve ter sido a razão imediata para dirigir ao objeto sexual um investimento duradouro, para “amá-lo” também nos intervalos sem desejo (FREUD, 2011b, p. 69).



Por encontrar na sexualidade a designação disso a que se chama amor, sobretudo na concepção de libido, a psicanálise sofreu uma série de ataques preconceituosos de pessoas que se sentiram ofendidas, e que se “vingaram” lançando à psicanálise a acusação de “pansexualismo”. Freud, no entanto, não fez questão de se livrar da excessiva hostilidade quanto a isso, mudando nomenclaturas, por exemplo. Disse ele (2011b, p. 45): “(...) primeiro cedemos nas palavras, e depois, pouco a pouco, também na coisa”. Afirmou igualmente que não há mérito em ter vergonha da sexualidade.

Uma das grandes contribuições freudianas dispensadas pelo desenvolvimento do conceito de libido foi a reafirmação da determinação instintual dualista por uma nova perspectiva. A oposição entre os instintos sexuais e os de conservação, ou seja, entre a libido e um domínio exterior a libido, dá lugar à ação da libido como pulsões de vida (Eros) e pulsões de morte (Tânatos). Um querer-viver contra um querer morrer. Funções das pulsões de morte na tentativa de separar ou negar o que as pulsões de vida uniram. Neste ponto, Freud (2010a, 224) levantou a seguinte questão: “se também os instintos de autoconservação são de natureza libidinal, talvez não tenhamos outros instintos que não os libidinais”. Pelo menos, até aí não havia outro à vista, e este foi um dos motivos de os críticos suspeitarem que a psicanálise explica tudo a partir da sexualidade.

A ideia de um único impulso de caráter libidinal, mesmo sendo de proporção dualista, rompe com a crença de que no homem há um impulso para a perfeição, que o direcionou para seu atual nível de constituição intelectual e ético, e sobre o qual se conjectura que seu desenvolvimento poderia tender a *homos superior*. Apesar de se ter tal leitura positiva acerca de certos comportamentos, para Freud não passa de uma ilusão, sobretudo porque no transcorrer da evolução humana não houve necessidade de explicação diferente daquelas dos animais, e isto a que se percebe como ímpeto rumo à perfeição, pode ser entendido como consequência da repressão instintual em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana, ou ainda, uma simples tentativa de fuga ante uma satisfação instintual. Ademais, de modo algum se pode atribuir tais conduções a todos os indivíduos. Mesmo que se possa dizer que, quanto à gerência das energias instintuais há condições dinâmicas universalmente presentes nesses indivíduos, a mesma afirmação não procede quando referidas às circunstâncias econômicas (FREUD, 2010a, p. 210).

Outro instinto também negado por Freud, presente em diversas vozes é o instinto de rebanho, que seria a expressão da tendência de todos os seres vivos de se manterem juntos em comunidades cada vez maiores, como se, a partir dele, a solidão trouxesse consigo

certa carga de incompletude individual, e a ação de contradizer o rebanho ameaçasse a permanência nele, e nisto estaria incutido um jugo de tribulação. Nosso autor contraria tal suposição, pois essa tendência inata pode facilmente remontar a investimentos de objeto originalmente libidinais e desenvolver-se, desde cedo no indivíduo, como formação reativa à posturas hostis de rivalidade, e, não obstante, ser parte de uma identificação de cunho libidinal com o outro (FREUD, 2011b, p. 79).

Por outro lado, não se deve negar que, além das influências libidinais, há nessa tendência do homem de se reunir em grupos uma aptidão para a cultura advinda também das exigências de uma série de fatores adquiridos durante a vida (FREUD, 2010b, p. 221). Logo, além da coação interna há também uma externa. Por isso se percebe, a partir das influências culturais, a incessante conversão de tendências egoístas em altruístas, sociais. Freud transpôs esse pensamento com a suposição de que toda a **coação interna** que se faz notar no desenvolvimento do ser humano era, originalmente, apenas **coação externa**. A herança disto seria uma tendência, ou predisposição, para transformar os instintos egoístas em sociais, à qual bastam leves incitamentos para realizar essa transformação (FREUD, 2010b, p. 221).

Portanto, nesta coação externa, a mencionada transformação de egoísmo em altruísmo pode ser entendida como a contribuição que a educação e o meio exercem para mudar a vida instintual da pessoa em direção ao “bem”. No entanto, não se trata simplesmente da aquisição de brindes de amor por estas vias, mas também de um mecanismo de recompensa e castigo. Desse modo, o que pode ser interpretado como boa conduta no sentido cultural, nem sempre implica em um enobrecimento instintual. Mesmo que grosso modo o resultado seja o mesmo, apenas em raras circunstâncias se notará que uma pessoa sempre age bem porque suas inclinações instintuais a obrigam a fazê-lo, ou seja, geralmente se trata apenas de um comportamento que visa vantagens egoístas (FREUD, 2010b, p. 222).

Por isso mesmo, para Freud, não se pode classificar um indivíduo como bom ou mau por inteiro, pois este se revelará bom em determinadas situações e mau em outras (2010b, p. 220). A transformação dos instintos tidos como “maus” depende de influências internas e externas. A primeira se consolida pela carência de amor do sujeito, no sentido mais amplo. Elementos eróticos transformam os instintos egoístas em sociais. Ao se prezar pelo amor recebido, o indivíduo abre mão de outras coisas. Já a segunda é a coação exercida pela educação, que aponta a dinâmica de um meio cultural. “A civilização foi

adquirida pela renúncia à satisfação instintual, e exige de cada “recém chegado” essa mesma renúncia” (FREUD, 2010b, p. 220). Portanto, toda inserção social requer uma adaptação instintual sofrivelmente vivenciada pelo indivíduo.

Evidentemente, a percepção dos impulsos instintuais denota uma experiência pessoal. Como saída, para associá-los a outros seres humanos, Freud faz inferência dos referidos comportamentos partindo dos atos e condutas remontados a **motivos** da vida instintiva (FREUD, 2010b, p. 222). São os motivos que indicam os sintomas de sofrimentos, sendo estes de natureza composta (FREUD, 2010a, p. 281). Eles fazem referência à perturbação no “estado de repouso” da mente do sujeito, exercida pelas exigências imperiosas das necessidades internas, que encontram-se ligadas a polaridade prazer-desprazer, que coincide com uma série de sensações.

#### **1.4 O princípio do prazer e o psiquismo humano**

Para o psicanalista vienense, o curso dos processos psíquicos é automaticamente regulado pelo **princípio do prazer**. Trata-se de uma bagagem inata do psiquismo humano, que marca presença no tocante a condução da vida. “Mesmo a atividade dos mais evoluídos aparelhos psíquicos está sujeita ao princípio do prazer, ou seja, é automaticamente regulada por sensações da série prazer-desprazer (...)” (FREUD, 2010b, p. 57). Esse princípio visa a descarga total da tensão psíquica, embora nunca obtenha êxito, pois na mente a tensão nunca se esgota. No entanto, esta tendência é regida no sentido de que a sensação de desprazer está ligada ao aumento de tensão, e a sensação de prazer ao decréscimo. Com ele, há uma demanda de gratificação imediata, que não leva em conta o mundo externo.

Esta movimentação estimulante é sofrivelmente vivenciada pelo sujeito. Trata-se de um fator econômico, no qual se tem um estado de desprazer efetivo. “Todavia, observemos que o estado de tensão desprazeroso e penoso não é outra coisa senão a chama vital de nossa atividade mental; desprazer e tensão permanecem para sempre sinônimos de vida” (NASIO, 1999a, p. 20). Ou seja, o sofrimento, independente da graduação em que é vivenciado, encontra-se sempre anexo ao composto psíquico do indivíduo. Por isso mesmo o prazer absoluto nunca é atingido, pois jamais se consegue efetuar uma descarga absoluta. O contraste entre o afluxo das excitações satisfeitas e das não satisfeitas aponta para uma

relação desigual, na qual a “fabricação” se mostra maior que a “realização”. Estas palavras corroboram as subseqüentes ponderações freudianas:

Os fatos que nos levaram a crer que o princípio do prazer predomina na psiquê também acham expressão na hipótese de que o aparelho psíquico se empenha em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante. É a mesma coisa, apenas em outra formulação, pois, se o trabalho do aparelho psíquico se dirige para manter baixa quantidade de excitação, tudo o que tem a propriedade de aumentá-la será percebido como disfuncional, ou seja, como desprazeroso (2010a., p. 164).

Nessa busca direcionada para a satisfação há uma via direta para o prazer e uma alucinatória. Ambas precárias. Esta última, como segundo recurso do psiquismo, se desdobra em metáforas da ação (imagens, pensamentos, falas referente a atos), e leva à decepção em decorrência de seus fracassos, já que não suporta as exigências da realidade. Com a ineficácia dos dois caminhos, visando funcionamento adequado da mente, no percurso que se lança a uma estruturação cognitiva perante o mundo, um outro princípio é introduzido: o **princípio da realidade**, que apesar de se portar diferentemente, tem por foco o mesmo objetivo final. Detalhadamente, o princípio do prazer é próprio de um modo de funcionamento primário do aparelho psíquico. O perigo se encontra no desencontro entre a carência interna do sujeito e a dinâmica do mundo exterior a ele. É em função disso que os instintos de autoconservação lançam o indivíduo rumo ao novo princípio.

### **1.5 O princípio da realidade: sofrimento construído**

O princípio da realidade aparece então como o resultado de um processo de decifração das reais circunstâncias do mundo externo, no qual não apenas o que era agradável estava em pauta, mas sim o que era real, ainda que desprazeroso. Frente as condições impostas pela realidade exterior, o aparelho psíquico sofre um conjunto de ajustes, como qualidades sensoriais; a atenção, pela qual se pode examinar periodicamente o mundo; e também uma parte da formação da memória, que permite registrar os resultados dessas mencionadas impressões dos sentidos pelo concurso da consciência (FREUD, 2010c., p. 113). Com esta mutação, o sofrimento cognitivo é constante (embora com as devidas gradações): entra em jogo não uma simples correção do mundo interno

perante o mundo externo, mas uma correção nunca abandonada do mundo interno em relação a si mesmo. A aplicabilidade do princípio da realidade é um exercício sempre invocado.

Pela via do pensamento, ou melhor, de um processo de pensamento, achou-se o suporte para a suspensão da ação que visa o prazer. “O pensar foi dotado de características que permitiram ao aparelho psíquico suportar a elevada tensão dos estímulos durante a suspensão da descarga” (FREUD, 2010c, p. 114). Nisto encontra-se a incumbência individual da busca por alívio: com o aumento de ataques internos, há a tentativa de se modificar adequadamente a realidade, gerando uma nova ação (FREUD, 2010c., p. 113).

Se por um lado o eu-de-prazer visa a obtenção de prazer e a fuga do desprazer, por outro o eu-realidade tem por foco o que é útil e a proteção dos danos. Mas não se trata de uma substituição de princípios na qual o primeiro é deposto, e sim de um sobrepujamento. Nele, há o abandono do prazer repentino e incerto (quanto ao resultados), pela aquisição de uma nova medida, que se mostra segura. Curiosamente, segundo Freud, foi de acordo com este modelo que algumas religiões impuseram a renúncia absoluta ao prazer nesta vida, em troca de reparação em uma vida posterior. Para ele, “a doutrina da recompensa no outro mundo pela renúncia — voluntária ou imposta — aos prazeres terrenos não é mais que a projeção mítica dessa reviravolta psíquica” (2010c, p. 117). A ideia de um prazer intelectual no trabalho, com a promessa de um ganho concreto no final também é amparada por este princípio.

Olhando de perto, o princípio da realidade se refere, grosso modo, a uma “**educação**” dos instintos sexuais. A educação, portanto, pode ser descrita como um incentivo à superação do princípio do prazer (FREUD, 2010c, p. 117). Passando para mais adiante, pode-se dizer que a transformação de eu-de-prazer em eu-realidade, seria o experimento que leva os instintos sexuais à mudança do autoerotismo inicial até o amor objetual, que se encontra a serviço da procriação, atravessando por várias fases nesse percurso. E se na educação acha-se o cumprimento deste papel, no qual se é exigido uma superação, na **arte** há, particularmente, uma reconciliação dos dois princípios. Para o psicanalista vienense,

O artista é originalmente um homem que se afasta da realidade por não poder aceitar a renúncia à satisfação dos instintos que ela inicialmente requer, e concede a seus desejos eróticos e ambiciosos inteira liberdade na

fantasia. Mas encontra o caminho de volta desse mundo de fantasia para a realidade, ao transformar suas fantasias, por meio de dons especiais, em realidades de um novo tipo, valorizadas pelos homens como reflexos preciosos do real. De certa maneira, ele se torna assim o herói, o rei, o criador, o favorito que desejava ser, sem tomar o longo rodeio da efetiva mudança do mundo exterior. Mas o consegue somente porque as outras pessoas partilham a sua insatisfação com a renúncia real exigida, e porque tal insatisfação, que resulta da substituição do princípio do prazer pelo da realidade, é ela mesma parte da realidade (2010c, p. 118).

De todo modo, a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade pode ser responsável tão somente por uma parte do sofrimento, de modo algum pelo todo. Para Freud, quase toda a energia que preenche o aparelho vem dos impulsos instintuais inatos, que por vezes podem se revelar incompatíveis, nas suas metas ou exigências, e a complexidade gerada por este conflito (como por exemplo, a segregação de alguma demanda instintiva, ou os desvios para obtenção de satisfação, seja ela direta ou substitutiva), não se limita a um desprazer cognitivo. Ou seja, o sofrimento é uma carga que o homem carrega desde o seu nascimento, e que se estende a todo querer viver, principalmente com a percepção de instintos omitidos ou insatisfeitos e com as expectativas frustradas do mundo (FREUD, 2010a., p. 167).

## **1.6 O inconsciente: palco teatral dos instintos**

Visando uma topologia inicial dos atos anímicos, na ponderação acerca da organização de todas essas formulações principiantes apresentadas, perpassando por perspectivas que englobam os âmbitos “descritivo” (*deskriptiv*), “dinâmico” (*dynamisch*) e “econômico” (*ökonomische*) destes, Freud propôs que esses elementos em geral se acham sob um nexos causal amparado por sistemas psíquicos, a saber: o inconsciente (*Unbewußte*), o pré-consciente (*vorbewußt*) e o consciente (*Bewußte*). O sofrimento seria, portanto, um ponto emergente contido não apenas em um desses sistemas, mas também na tensão gerada entre eles.

O primeiro sistema é mais significativo, por assim dizer, o inconsciente (*Ics*) é afetado por todos os impulsos instintuais, que seguem um processo psíquico primário com investimentos livremente móveis (FREUD, 2010a, p. 199). Mais do que isso, para nosso autor, estes constituem o âmago do *Ics* (FREUD, 2010b, p. 138). Em suas palavras: “indomados e indestrutíveis, (...) esses instintos (...) formam, juntamente com sua primitiva

representação psíquica, o submundo psíquico, o núcleo do inconsciente propriamente falando, sempre dispostos a fazer valer suas reivindicações (...)” (FREUD, 2010a, p. 392).

Os instintos, como ponto central do *Ics*, situam-se especificamente neste, e não participam de uma possível oposição entre consciente e inconsciente. Neste quesito, suas presenças são tão invariáveis que eles nunca se tornam objetos da consciência, salvo quando **representados**. Sendo, portanto, atributos inconscientes, somente deste modo podemos acessá-los, tendo por auxílio unicamente sua aparição como estados afetivos (FREUD, 2010b, p. 115). Nestes estados afetivos é possível encontrar combinações de ideias, impulsos, sentimentos, e percepções, e disso o sofrimento que às vezes aparece como “inexplicável”.

Esses impulsos implicados no *Ics* são independentes uns dos outros, e batalham por realização, de modo correspondente à variedade de instintos e de relações com o mundo exterior, que frequentemente se antagonizam e são incompatíveis. Neles se encontram o foco de uma **vontade** penetrante, que sempre exerce influência no psiquismo (FREUD, 2010a, p. 247). Portanto, o que é mental não necessariamente coincide com o estado consciente: “algo suceder na sua mente e você ter notícia dele são coisas diferentes” (FREUD, 2010a, p. 250).

### 1.7 O inconsciente como núcleo mental de todo indivíduo

Para Freud, a suposição do inconsciente é “necessária” e “legítima”, na medida em que rotineiramente mostra provas de sua existência. As lacunas encontradas na consciência são um exemplo disso, seja em pessoas sadias ou doentes. Atos falhos, sonhos, pensamentos espontâneos cujas elaborações permanecem ocultas, clarificam ainda mais este ponto. “Então será preciso adotar o ponto de vista de que é uma pretensão insustentável exigir que tudo o que sucede na psiquê teria de se tornar conhecido também para a consciência” (FREUD, 2010b, p. 102).

O psicanalista vienense vai além e afirma que a consciência abrange apenas um conteúdo mínimo, e que a maior parte do que é conhecido se encontra em estado de latência, ou seja, em um estado inconsciente. Para ele, equiparar consciência e psiquismo não passa de uma *petitio principii* (petição de princípio), que impede qualquer questionamento (2010b, p. 103). Esta amplitude do *Ics* pode ser observada nos grandes

intervalos de tempo que certa ideia que se faz “desaparecida” após ser evocada em uma dada situação, novamente retorna. Tal condição latente (*das Latente*) não pode ser outra coisa senão uma permanência inconsciente (FREUD, 2010c, p. 257). “Uma ideia inconsciente, então, é uma ideia que não notamos, mas cuja existência estamos dispostos a aceitar, com base em outros indícios e provas” (FREUD, 2010c, p. 258).

Como, porém, universalizar tal proposta? Nesta etapa é interessante reportar, como se observará mais adiante, que Freud se utilizará de um recurso outrora auferido por Schopenhauer, que é a conclusão tirada *per analogiam* (por analogia), na hipótese do inconsciente como instância psíquica humana legítima, ou seja, com base nas próprias manifestações e atos do corpo. Se antes se tinha apenas o conhecimento dos próprios estados d’alma, com este mecanismo é possível inferir que os demais indivíduos enfrentam os mesmos processos (FREUD, 2010b, p. 105). Pode-se dizer que se refere a uma experiência indutiva<sup>14</sup>.

Ora, a psicanálise exige apenas que esse método de inferência se volte também para a própria pessoa – algo para o qual não existe, claro, uma tendência constitucional. Assim fazendo, será preciso dizer que todos os atos e manifestações que em mim percebo, e que não sei ligar ao restante de minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem a uma outra pessoa, e devem achar esclarecimento por uma vida anímica que se atribua a esta pessoa. A experiência também mostra que sabemos interpretar nos outros, isto é, integrar no seu contexto anímico os mesmos atos a que negamos reconhecimento psíquico em nossa própria pessoa. Evidentemente, um obstáculo especial desvia nossa investigação da própria pessoa, impedindo que realmente a conheçamos (FREUD, 2010b, p. 106).

Embora não seja o foco do trabalho em questão, se mostra deveras interessante a noção epistemológica freudiana, embora rasa, também semelhante ao constructo schopenhaueriano, de que a inferência *per analogiam* não partilha do mesmo grau de certeza que se tem de uma autoexperiência imediatamente sentida, ou seja, ela é menos confiável na medida em que o outro encontra-se distante do Eu<sup>15</sup> (FREUD, 2010b, p. 105).

---

<sup>14</sup> Aqui encarada, grosso modo, como um conclusão que, partindo de dados particulares, se chega a uma concepção universal.

<sup>15</sup> Em sua “Interpretação dos Sonhos”, Freud (2013, p. 640) dirá que “o inconsciente é o psíquico propriamente real, tão desconhecido para nós segundo sua natureza interna quanto o real do mundo externo; ele nos é dado pelos dados da consciência de maneira igualmente tão incompleta quanto o mundo externo pelas informações de nossos órgãos sensoriais. Este entendimento epistemológico achará clara identificação com o proposto por Schopenhauer, como se observará nas páginas dedicadas a ele.



## 1.8 Características do inconsciente

Como exposto anteriormente, o âmago do *Ics* consiste de representantes instintuais. Estes, embora se encontrem na ânsia de descarregarem seus impulsos de desejo, são coordenados, e coexistem sem influência mútua, portanto, mesmo podendo serem opostos, não entram em contradição. Se, todavia, dois impulsos de desejo são ativados ao mesmo tempo, em busca de metas aparentemente incompatíveis, ambos concorrem para a formação de um objetivo de alcance intermediário. Ou seja, nesse sistema não há negação, não há dúvida, nem graus de certeza. “No *Ics* existem apenas conteúdos mais ou menos fortemente investidos” (FREUD, 2010b, p. 127).

Todos os processos nele encontrados são **atemporais**<sup>16</sup>. A referência ao tempo diz respeito unicamente ao trabalho do sistema consciente (FREUD, 2010b, p. 128). No *Ics*, **tempo** e **espaço** não são formas presentes. Isso significa dizer que não há alteração mediante a passagem do tempo em sua composição. Os desejos, são, por assim dizer, “imortais”, e não obstante o sofrimento que os acompanha na dinâmica de suas determinações (FREUD, 2010d, p. 216).

Outra característica, é que os processos do *Ics* também não levam em conta a realidade. Submetidos ao princípio do prazer, dependem somente de sua intensidade e de seu sucesso ou insucesso frente as exigências que controlam os polos prazer-desprazer (FREUD, 2010b, p. 128). Também não se acha nele “pensamento lógico”, sobretudo quanto ao “princípio de contradição”. Impulsos opostos dividem a mesma ambientação, sem se anularem ou diminuírem, e, como dito, podem apenas convergir em direção a formações de compromissos, na disposição econômica de energia (FREUD, 2010d, p. 215). Assim, a partir da “compreensão” dele (do inconsciente) a superestimação da consciência como pressuposto indispensável para qualquer entendimento acertado do aparelho psíquico perde sua força (FREUD, 2013, p. 639).

## 1.9 Preceitos relacionais do inconsciente com o consciente

Sendo o inconsciente a base universal da vida psíquica, se verifica que o mesmo mantém vasta ligação com os processos psíquicos conscientes. Seja transferindo-se neles,

---

<sup>16</sup> Trata-se de um outro distintivo também fulcral da Vontade schopenhaueriana.

sendo substituídos por eles, ou deixando-se descrever com todas as categorias referidas aos atos psíquicos conscientes, tais como representações, decisões, aspirações, enfim, há sempre uma contínua transição de elementos entre os sistemas. Entretanto, ambos apresentam diferenças evidentes<sup>17</sup>. A principal delas é que os estados inconscientes não têm qualquer traço consciente (FREUD, 2010b, p. 104).

Para situar esta intelecção, Freud começa remetendo o termo “consciente” (*Cs*) “à ideia que se acha presente na consciência e da qual o indivíduo se apercebe (2010c, p. 258). No entanto, se pensado como um “estado psíquico”, se observará que é algo que passa com rapidez: ideias vem e vão, somem e aparecem. Assim, concerne não a essência do psíquico (*Wesen des Psychischen*), mas a uma qualidade (*Qualität*) dele (FREUD, 2011a, p. 15). Desse modo, é referida ao sistema que é ativado pelo influxo de um mecanismo interno (sensações e sentimentos), ou por um evento do mundo externo captado pela percepção sensorial, integrando o psiquismo a este. Ou seja, todo nosso conhecimento está sempre ligado a consciência. Portanto, seu funcionamento é de caráter mediato. Logo, para o autor, o consciente diz respeito à superfície do aparelho psíquico (FREUD, 2011a, p. 22).

As excitações que nele chegam, são traduzidas por intermédio do pré-consciente (*Pcs*). Este, “se encontra como um anteparo entre o sistema inconsciente e a consciência” (FREUD, 2013, p. 642). No *Pcs* estão contidas as representações verbais, resíduos de memória. Estas, que uma vez foram percepções, podem voltar a consciência. Um ato psíquico, em relação ao seu estado, pode passar por duas fases: uma *Ics*, no qual é examinado, e, caso adentre na etapa posterior, se torna capaz de consciência, ou seja, se transportou para o sistema *Pcs* (FREUD, 2010b, p. 110).

É neste ato psíquico que se presentifica a incessante tentativa de administração do conteúdo inconsciente, mecanismo que no contato de suas engrenagens gera sofrimento. Medos, dores corporais, acessos de cólera inesperados, imprevistos, súbitos, sintomas ditos neuróticos, são sempre a expressão de uma luta no interior da mente, de uma luta invisível seguida pelo Eu, que tenta tornar mais tolerável um desprazer inconsciente. Os sintomas produzidos por essa luta são a clara expressão de uma batalha. “Constituem a parte visível de um combate inconsciente do Eu contra um sofrimento inconsciente, intolerável para o Eu, e visam torná-lo mais aceitável” (NASIO, 1999a, p. 167).

---

<sup>17</sup> Freud chegará a dizer que esta diferenciação é a premissa básica da psicanálise (2011a, p. 15).

Embate que nasce da oposição do Eu às solicitações instintivas que exigem satisfação, na tentativa de liberar a tensão desprazerosa que reina no inconsciente. Tarefa empreendida com o intento de evitar os riscos do impacto do conteúdo inconsciente ao mundo consciente, considerando que a satisfação imediata e total da pressão instintual tenderia a destruição, pela sua imoderação, do equilíbrio do aparelho psíquico. Resta assim, a satisfação parcial, moderada e adequada ao ambiente externo, e que, embora isenta de perigos quanto a estruturação da mente, sofre com as demandas que lhe são exigidas (NASIO, 1999b, p. 29). Mecanismo que pode ser observado, semelhantemente, nas páginas seguintes destinadas ao pensamento schopenhaueriano.

## 2. A ESSÊNCIA ÍNTIMA DO HOMEM SEGUNDO SCHOPENHAUER

O que faz andar o barco não é a vela enfunada,  
mas o vento que não se vê.

(Platão)

Feliz aquele que reconhece a tempo que os seus  
desejos não estão de acordo com as suas  
faculdades.

(Goethe)

Para Schopenhauer, a natureza pode ser explicada de duas maneiras, a saber, uma física e uma metafísica. Mais especificamente, a primeira se dá sempre a partir da causa (*Kausalität*). Neste caso, fala-se de um conhecimento que está relacionado ao mundo externo, portanto, mesmo nas ínfimas nuances, refere-se sempre ao aparente, ao fenômeno. Já a segunda é a partir da Vontade (*Wille*), que, sendo desprovida de conhecimento, se apresenta como força natural, e em um grau mais elevado como força vital<sup>18</sup> (SCHOPENHAUER, 2010, p. 137). “Nesse caminho, a filosofia chega, a partir da aparência, àquilo que aparece [*Erscheinende*], àquilo que está escondido atrás da primeira” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 48).

Confiar à Vontade a posição de um ângulo para além do aspecto velado do mundo envolve uma série de implicações. Inicialmente, há de se observar que essa natureza tida como aparente tem por caráter fundamental a transitoriedade: seja por meio de sua existência, ou por conflito com outro ser, tudo é passível de corrupção ou aniquilação, desde o metal até o organismo. Condição que revela a necessidade de um elemento gerador, que faça movimentar todas as coisas, isto é, que preencha o requisito imprescindível de um sustentáculo que ative a manutenção das formas, a renovação dos indivíduos e a repetição circular do processo vital; que disponha de um núcleo intemporal e, conseqüentemente, inteiramente indestrutível, e, portanto, sem qualquer semelhança com seus fenômenos (que não se mostre como mais um objeto entre objetos), ou seja, algo metafísico. Características que, segundo Schopenhauer, coincidem com a Vontade que há em todos os corpos, essencial para a nossa existência (SCHOPENHAUER, 2010, p. 141). Para o nosso filósofo:

---

<sup>18</sup> “A força vital é apenas uma e aquela que – enquanto força original (...), como algo metafísico, enquanto Vontade –, infatigável, e não precisa por isso de nenhum repouso. No entanto, suas formas fenomênicas, irritabilidade, sensibilidade e reprodutibilidade, certamente se cansam e necessitam de repouso” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 217).

A essência em si do homem só pode ser compreendida em conjunção com a essência em si de todas as coisas, portanto, do mundo. Por isso Platão colocava, em seu Fedro (270c), através de Sócrates, a seguinte pergunta em sentido negativo: “Acreditas ser possível conhecer a natureza essencial da alma em um sentido próprio sem conhecer a natureza essencial de todo o universo?” (*Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?*) (SCHOPENHAUER, 2010, p. 48).

Sendo a Vontade a essência mais íntima do ser humano, este, enquanto indivíduo, ou seja, enquanto fenômeno, está submetido aos interesses dela. Considerar a si mesmo como detentor de uma liberdade, não elimina a submissão à necessidade, e para Schopenhauer, toda necessidade é relação de consequência a fundamento, e nada além (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173). Somos, portanto, escravos disso a que se considera o “motor de todo o movimento”, sem chance de obter qualquer carta de alforria (SAFRANSKI, 2011, p. 403).

Assim, todos os esforços de todos os fenômenos da natureza levam a um decurso circular, portanto, infinito: cada fim alcançado por sua vez é início de um outro. A semente que faz surgir a planta, de onde saem talos e folhas, chegando ao fruto, é início de uma nova semente, de um novo indivíduo, que repetirá o mesmo processo; não obstante o animal, que segue um caminho semelhante de reprodução. Do mesmo modo, ainda que mais complexos, as aspirações e os desejos humanos, nos quais a satisfação se mostra como objetivo do querer, que depois de alcançados, parecem estranhos, caindo no esquecimento. Ademais, mesmo que cada ato isolado tenha um fim, o querer completo não o tem, dado que a força que nele se manifesta não possui em geral causa alguma, considerando que a Vontade, raiz do querer é sem-fundamento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 131). Em outros termos, ela é a **coisa-em-si**, ou seja, aquilo que existe independente de nossa percepção, aquilo que propriamente é.

Schopenhauer (2010, p. 83) reforça essas palavras com a seguinte afirmação:

A Vontade é certamente a coisa-em-si, existente por si mesma, primária e autônoma, aquela que se manifesta como fenômeno na apreensão espacial intuitiva do cérebro como organismo. Não obstante, também ela é incapaz de autoconhecimento, pois ela é em si e para si mesma algo que meramente quer, não algo que conhece. Pois ela, como tal, não conhece absolutamente nada, logo, também não a si mesma. O conhecimento é função secundária e mediata, que não pertence imediatamente à primária em sua própria essencialidade.

Portanto, a Vontade é desprovida de qualquer objetivo; é um impulso no qual não se pode depositar qualquer confiança (SAFRANSKI, 2011, p. 403). “O princípio do mundo não é o entendimento, ou a razão, ou uma possível substância pensante, mas o irracional, cego e inconsciente, identificado com a vontade de viver” (BARBOZA, 2003, p. 7). Ela surge sob diversas formas e acidentes, mas permanece a mesma em todos os fenômenos. O que objetivamente é matéria, subjetivamente é vontade.

## 2.1 O corpo: sede das impressões da vontade.

Era comum aos precursores da tradição filosófica ocidental o estabelecimento de sistemas nos quais se tinha o espírito como componente individual forte o bastante para eliminar o corpo como dominador da alma. “Sem dúvida, o que sempre se havia buscado era uma espécie de central de comando (*Befehlszentrale*) espiritual e anímica forte o bastante para submeter o corpo e mantê-lo controlado sob suas ordens” (SAFRANSKI, 2011, p. 409). Atitudes essas condizentes com os retratos de um período historiográfico que indicava a fraqueza do corpo em face das guerras, acidentes, assassinatos, doenças, enfim, como objeto entregue ao destino, considerando que a ciência não dispunha de recursos suficientes para cuidados medicinais (no máximo uma medicina experimental, sem qualquer unidade de tratamento intensivo ou seguro contra doenças, etc.), e que se tinha apenas como “mecanismo de defesa”, ainda que imaginariamente, a proteção da alma (SAFRANSKI, 2011, p. 409).

Sem qualquer preocupação nesse sentido (de manter a integridade da alma), Schopenhauer se posicionou em sentido contrário: situou o corpo no centro de sua metafísica; não como resistência à religião idealista do “mais além” (*jenseits*), da alma, ou por interesse de fundar uma espécie de religião do corpo (*Religion des Leibes*), mas porque foi levado a concluir, pelo desdobramento da sua reflexão filosófica, que qualquer possibilidade de se libertar da tirania (*Übermacht*) deste é uma ilusão (SAFRANSKI, 2011, p. 411).

É apenas porque somos corpo que estamos ligados ao mundo, e é por causa disto que possuímos a chave para a compreensão do significado e do conteúdo do mundo (CARTWRIGHT, 2005, p. 15). Portanto, dispomos de um fundamento para compreensão em si das coisas, que só poderia ser dada pelo **conhecimento imediato** da nossa própria

essência, logo, da Vontade. É ele que nos fornece a única via possível pela qual se pode chegar à inteligência íntima de um processo que se desdobra em nós objetivamente. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: “a Vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

É no corpo que encontraremos o significado da Vontade, no qual o verdadeiro agir é inevitavelmente simultâneo com a atuação desta, ou seja, é o querer síncrono com as manifestações corporais, e por isso mesmo não relacionado a uma cadeia causal (considerando que são ambos uma e mesma coisa). Uma volição é uma ação, e uma ação é uma vontade (CARTWRIGHT, 2005, p. 16). É importante colocar, no entanto, que essa é uma perspectiva da Vontade a partir do sujeito, embora um sujeito do querer, e não um sujeito cognoscente. Uma percepção que se dá através de um **sentimento** orgânico (CACCIOLA, 1994, p. 128).

Em função disso, cada ser humano traz em si o centro do mundo. Por isso a existência do mundo está presente em todas as pessoas, e é desse modo que a Vontade está imbricada em cada ação. Todas as afeições, todas as paixões, fome e temor da morte, impulsos sexuais e cuidado apaixonado pela prole, sentimentos de prazer e de desprazer, enfim, devem ser imputados entre as diversas manifestações da vontade (LEFRANC, 2007, p. 94). Meu corpo, neste caso, é uma **objetividade** ou **visibilidade** da minha vontade; e assim como meu corpo é objetividade da minha vontade, o mundo em si é a objetividade da Vontade (CARTWRIGHT, 2005, p. 16).

Todavia, o artifício (a chave, mencionada acima) para dar o salto abissal através do qual posso inferir que essa vontade que há em mim, também procede nos demais corpos, é a **conclusão analógica** (já referida nas páginas dedicadas a Freud). Esta é a ferramenta pela qual se pode decifrar o que pode ser chamado de “enigma do mundo”, ou seja, da essência das coisas. Através da autoexperiência, transferimos o resultado sentido para todos os corpos que compõem a natureza. De acordo com Schopenhauer (2005, p. 162), “(...) o conhecimento (...) que temos da essência e fazer efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave (*Schlüssel*) para a essência de todo fenômeno da natureza. Assim, todos os objetos (...) serão julgados apenas conforme analogia (*Analogie*) (...)”.

A afetação sentida nos atos do nosso próprio corpo, pressionado pelo querer, encontra radicalidade com fatores externos, que nosso filósofo dá o nome de “**motivos**”. Estes, determinarão o tempo em que ocorrerá, o lugar, as circunstâncias, enfim, mas não

**que** se quer em geral, ou **o que** se quer em geral, isto é, não determinarão as máximas que caracterizam todo o querer. Desse modo, não são os motivos que explicam o que há de essencial no querer, mas apenas o momento oportuno em que a vontade se manifestará. “A Vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 164). Em outras palavras, se os atos do corpo são amparados por motivos, não põem em cheque a questão da Vontade como íntimo dos corpos, visto que ela em si não tem fundamento (ABRAÃO, 2004, p. 400).

É pela via do motivo que os atos isolados da vontade entram em cena como exteriorização disto a que se tem como força natural, ou, dito de outro modo, é por meio do motivo que uma ação particular torna-se matéria. As pessoas sempre terão justificativas acerca dos motivos ou da finalidade por intermédio dos quais guiaram seus atos, mas se questionados por que em geral querem, ou ainda, por que em geral querem existir, não disporiam de qualquer resposta. “A isso ainda acresce o fato de, na efetividade, as pessoas, na maioria das vezes, não saberem traduzir em palavras justamente suas sensações mais vivazes. Seu mais veemente sofrimento, sua maior alegria, são inexprimíveis (...)” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 217). Neste ponto torna-se evidente que o indivíduo carrega fundamentalmente a vontade da qual não pode fugir, e os motivos especificam apenas as características das situações vivenciadas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 230). Grosso modo, o motivo é a explanação do agir fundamentado no caráter dado empiricamente.

Nos motivos não estão implicados, entretanto, que haja, antes da ação, uma decisão final, produzindo assim um movimento de causa e efeito, sendo o agir um derivado da decisão. O que ocorre é que ambos (agir e decisão) operam simultaneamente. Qualquer propósito (*Absicht*) anterior, na tentativa de sentenciar que algo se cumpra de uma determinada forma e não de outra não diz respeito à verdadeira decisão (*Entschlossenheit*), que unicamente se cria ao longo da ação. É a execução (*Ausführung*) que marca a deliberação (*Entschluß*) (SAFRANSKI, 2011, p. 412). “Aquilo que realmente sou não posso encontrar em meus propósitos, mas somente naquilo que realizei e isto sempre significa a imagem de minha vida transformada em corpo” (SAFRANSKI, 2011, p. 412), isto é, “a vontade que existe em mim não é aquilo que eu poderia “ter feito” (*machen können*); a vontade é o que eu sou e a vontade já se cumpriu (*geschieht*) em mim” (SAFRANSKI, 2011, p. 412). Nesta mesma linha de pensamento, Schopenhauer (2010, p. 109) nos diz que todos os grandes feitos realizados no mundo pelas “naturezas mais raras e



sublimes”, seja como religião, ou como ciência ou arte, podem se tornar referência para motivos impróprios, mascarando o indivíduo (SCHOPENHAUER, 2010, p. 109).

Motivos, portanto, são fenômenos da Vontade, e por isso aparecem enquanto mudança. Logo, referem-se a dados empíricos que, por conseguinte, são fornecidos pelo conhecimento, caráter autêntico e exclusivo da animalidade. Contudo, a Vontade também se expressa longe da morada do conhecimento, seja instintivamente ou por impulsos naturais; e neste caso, mesmo que se assemelhe a qualquer motivo conhecido, conserva-se completamente desconhecida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

O conhecimento, portanto, fica alheio em muitos casos às impressões da Vontade, que se mostram por vezes como uma surpresa. Cacciola (1994, p. 12) fornece como exemplo as sensações geradas por determinados objetos do querer, que quando alcançados despertam alegria, mas ao mesmo tempo certa vergonha, pela oposição àquilo que se julga como certo. Não obstante, nossas ações podem apresentar motivos aparentes em contraste com os motivos reais, como por exemplo, quando há algo que se pensa evitar por um motivo religioso, mas na verdade está sendo evitado por medo (CACCIOLA, 1994, p. 122). As implicações ainda vão além: circunstâncias que determinam a vida podem ser preparadas ora por motivos externos, ora por estímulo internos – forças contraditórias que se tencionam (SCHOPENHAUER, 2009, p. 56). Não seria possível, do contrário, conceber, por exemplo, formações de dor ou prazer, ou sensações agradáveis ou desagradáveis, se tais embates não fossem estabelecidos.

Quer uma decisão da vontade, tomada sob orientação da razão, venha se realizar, quer nunca chegue a se cumprir, não é coisa que dependa da força da razão, mas sim do fato de que o propósito em questão estimule suficientemente ou não minha vontade, tal qual ela se manifesta na totalidade de minha existência corporal. A razão apresenta motivos e pode informar a vontade, mas não tem qualquer controle sobre a maneira como a vontade irá reagir diante desses mesmos motivos e informações que lhe foram apresentados (SAFRANSKI, 2011, p. 413).

Todavia, os motivos a partir dos quais as ações do corpo, portanto do caráter do indivíduo são expostas, também não podem ser nada além de fenômenos da vontade, pois eles, do mesmo modo, dependem de algo essencial, logo, a Vontade, para existir. Durante a vida, a vontade do homem é sem liberdade: sobre a base de seu caráter imutável, o seu agir se dá como necessidade, ao longo da cadeia dos motivos (SCHOPENHAUER, 2000, p. 139).

Assim, sendo a Vontade atividade cega, ainda que assessorada por um conhecimento, não pode ser guiada por ele. Portanto, o motivo enquanto conhecimento não é de modo algum requisito indispensável para a ação da Vontade. A favor disso, Schopenhauer (2005, p. 174) concede o seguinte exemplo:

A casa do caracol não será atribuída a uma Vontade que lhe é alheia e guiada pelo conhecimento, do mesmo modo que não atribuiremos a existência da casa por nós mesmos construída a uma Vontade estranha; porém, as duas casas serão tidas como obras da Vontade que se objetiva nos dois fenômenos, contudo em nós atuando conforme motivos, no caracol, porém, atuando cegamente como impulso formativo direcionado para fora.

Outro modo pelo qual a Vontade atua cegamente (sem a presença de conhecimento, e conseqüentemente, de motivos) no ser humano está contido em seus processos vitais e vegetativos, como digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução, portanto, Vontade determinada, mecanismos causais que Schopenhauer (2005, p. 174) nomeou **excitações**. Estas seriam intermediações entre os motivos (causas permeadas pelo conhecimento), e a causa em sentido estrito, na qual o efeito gerado (mudança provocada) lhe é proporcional, e do mesmo modo o contra-efeito. A proximidade da excitação entre motivos e causas no sentido estrito é variável, embora sempre diferente de ambas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175).

Em vista disso, a excitação não é afetada proporcionalmente ao seu efeito, sendo ambos de intensidades diferentes, de modo que um pequeno aumento na excitação pode proporcionar um grande aumento no efeito, ou o oposto. Toda afetação propriamente orgânica e também vegetativa é originada por excitação e não simplesmente por causas. Todavia, ela mesma também se refere apenas a um fenômeno semelhante aos demais, e não ao íntimo do mundo – a própria Vontade, mesmo que a ela se atribua as mudanças inconscientes e conscientes do corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175).

Qualquer comportamento dito determinado, mesmo que remeta a um motivo ou estímulo interno, e ainda que o desenvolvimento humano (sua mutabilidade, através de processos de alimentação e etc.) seja indicado por excitações, enfim, se trata unicamente de fenômenos da vontade – sistemas pelos quais ela se torna visível, denominada por Schopenhauer “**objetividade da Vontade**”. Dito de outro modo: todos os processos responsáveis pela existência do corpo dizem respeito à objetividade da vontade, ou seja, o

corpo (materialização) é o ser correspondente aos requisitos da vontade. Por exemplo: “dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 167). Do mesmo modo que toda forma é reflexo da vontade humana em geral, toda constituição material do indivíduo é a expressão de uma configuração individual da vontade.

## **2.2 O querer e a mente humana**

Mesmo que se tente fundamentar o agir amparando-se nos motivos, todos os acontecimentos da vida se desenrolam sob o império da mais inflexível, da mais ríspida e inelutável necessidade, da qual nasce todo querer (ALMEIDA, 2007, p. 247). Sendo este fruto de uma carência, reverte-se fatalmente em sofrimento. Nesta direção, Schopenhauer (2005, p. 266) nos diz que exigência e capacidade para realizá-la apresentam forças desiguais; e completa com a seguinte frase: “contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”.

A carência é sempre elástica e ilimitada: cobiças duradouras e exigências repetitivas; por outro lado, a satisfação é breve e exígua, e no final, apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo, e assim, a troca de um erro conhecido por outro ainda desconhecido. Além do mais, também é decrescente, dado que há dessensibilização com o avanço do hábito. “Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura (...), mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

Levando em conta que a consciência está sempre sendo tomada pelo querer, que a todo momento desejos impulsivos são lançados à mente, com esperanças e temores diversos, a obtenção de uma felicidade duradoura ou de uma paz prolongada torna-se inóspita. Não obstante, desejos que não podem ser satisfeitos tampouco suprimidos, servem de bode expiatório: carregam sobre si acusações de suscitar sofrimento em lugar do próprio sujeito que o contém. Substituição inconsciente: de um lado o divórcio da própria sorte; de outro, a reconciliação com a existência (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411). Neste sentido, o filósofo alemão relaciona vontade e desejo:

A essência do homem reside em sua vontade de se esforçar, ser satisfeita e de novo se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar consistem apenas nisso: em que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é o sofrimento, a ausência de novo desejo é o anseio vazio, *langor*, tédio (...) (2003, p. 232).

Para os atos particulares da vontade pode-se apontar um fim, mas não para o querer. Este, estando anexo ao viver, apresenta-se como um querer-viver. Privação que nenhum objeto consegue saciar, por isso é um prazer negativo: alegria ilusória, felicidade inautêntica; dissimulação da própria consciência (LEFRANC, 2007, p. 166). Nisto está implicada a indiferença da esquiva da desgraça ou da busca pelo prazer: em ambos os casos a vontade exige ser satisfeita, preenchendo e movendo continuamente a consciência.

É esse querer mesmo, infindo, que domina a vida humana, alheio a qualquer conhecimento, que Schopenhauer denominou **afirmação da vontade**, ou afirmação do corpo. Estando atrelado aos atos voluntários dos indivíduos, pode, por assim dizer, ser reduzido a um mecanismo envolto à conservação do indivíduo e à propagação da espécie. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420). O incessante fluir da vida encontra-se na dinâmica deste.

A luta contra o padecimento, porém, não se restringe ao movimento que sempre se encontra inclinado à satisfação. Não apenas o desejo – sendo por natureza dor – mas também a saciedade traz sofrimento: o tédio proveniente da satisfação eliminada é de igual modo atormentador. Neste ponto o indivíduo é tomado por um vazio. Apenas em uma intercalação nem tão longa, nem tão curta de desejo e reparação, o sofrimento é diminuído, tornando a vida mais agradável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 404).

Repentinamente com a tomada de consciência o homem se acha como um ser que quer, e no percurso conseqüente uma estreita relação entre consciência e vontade vai sendo firmada. Em um primeiro momento, busca conhecer plenamente os objetos do querer, para então atingir os meios para alcançá-los. “Assim é a vida de quase todos os homens. Querem, sabem o que querem e esforçam-se em favor disso com sucesso suficiente (...)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 421).

Em pormenores, o conhecimento, sendo radicado na vontade, desenvolve-se desde sua origem para o serviço dela, tendo como objeto mais próximo e natural a vontade do próprio indivíduo (apresentação de motivos segundo os quais a vontade dá o ultimato), conseqüentemente a consideração dos fins de tal ação, e por fim, os pontos favoráveis e

impeditivos para o alcance destes fins. Uma inteira ocupação com a vontade, que traz consigo o sofrimento como agente participante das etapas que compreendem o circuito indicado, na medida em que se tenciona parar alcançar uma meta, e que é minado pelos desconfortáveis pensamentos imersos nas possíveis consequências (SCHOPENHAUER, 2003, p. 90). Em conformidade com isto, nosso autor nos diz que:

Em essência, é indiferente se o que nos movimenta é a esperança ou o temor, se perseguimos um bem ou fugimos de um mal, se nos esforçamos por um prazer ou se tememos uma desgraça. Tudo isso é essencialmente a mesma coisa, pois é sempre o cuidado em favor da incansável vontade exigente que preenche a consciência e a movimenta de forma duradoura, não importa em que figura isso ocorra. Entretanto, sem tranquilidade, nenhum autêntico bem-estar é possível. O sujeito do querer, portanto, está sempre enredado no sofrimento (...) (SCHOPENHAUER, 2003, p. 91).

Todavia, existem ocasiões, embora raras, em que um fator externo ou uma disposição interna arrebatam o indivíduo das amarras do querer, libertando o conhecimento cativo: em uma entrega total do indivíduo a estes fatores, a intenção se afasta dos motivos do querer, e apreende as coisas sem interesse, sem subjetividade, considerando-as de maneira puramente objetiva, e como consequência ele encontra a paz. “É o estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 267).

São momentos de fruições intelectuais geralmente inacessíveis para a grande maioria dos homens, pois, para Schopenhauer (2005, p. 405), são quase incapazes de se alegrar no que chamou de “puro conhecimento” (aplicação que não se encontra entregue ao querer), dado que, em geral, essas pessoas se voltam para os estimulantes da vontade, sendo seduzidas por fatores tidos como interessantes, ou seja, relativos ao próprio querer, o que não implica anormalidade, ponderando que a existência encontra-se mais no querer do que no conhecer, no jogo que intercala ação e reação<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Neste intercurso, Schopenhauer apresenta, em excertos de meditações de cunho pessoal, duas prescrições filosóficas, se assim pode ser dito, a saber: “querer o menos possível e conhecer o mais possível, eis a máxima que conduziu minha trajetória de vida. Pois a vontade é o que há de mais comum e de pior em nós. Devemos ocultá-la como se faz com a genitália, embora ambos sejam a raiz de nosso ser” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 3). E ainda: “limitar nossos desejos, refrear nossa cobiça, domar nossa cólera, tendo sempre em mente que só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos têm de ferir-nos; numa palavra: *abstinere et sustinere* [abster-se e suportar] (Epicteto) é uma regra que, caso não seja observada, nem riqueza nem poder podem impedir que nos sintamos miseráveis” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 65).

Na medida em que se trata, porém, da totalidade dos indivíduos, ou melhor, das diversas espécies de animais, não há distinção do querer. Independente dos tipos, todos querem bem-estar, vida e procriação. A diferença reside apenas na consciência: organismos mais complexos tendem a apresentar maior capacidade de consciência representativa. É no homem que essa força de representação adquire maior grau de perfeição, dando pistas de uma intrincada configuração cognitiva.

### **2.3 A consciência como superfície cognitiva da vontade**

Reputando que a vontade é o núcleo do ser (*Sein*) do homem, pode-se dizer, como postulado inicial acerca da maneira como Schopenhauer concebe as “instâncias psíquicas”, que a vontade é o fundo (*Grund*) sempre presente e intransponível da consciência (*Bewusstsein*) (SCHOPENHAUER, 2007, p. 52). Esta responde pelo domínio das afeições em uma relação que se estabelece imediatamente, porém, enquanto conformes ou não conformes à vontade (SCHOPENHAUER, 2007, p. 94). “A consciência é a vida do sujeito do conhecimento, ou do cérebro, e a morte é seu fim. (...) No Eu, entretanto, ambos estão unidos” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 125).

Dessa maneira, o sujeito do conhecimento não é algo autônomo, não tem uma existência independente, original e substancial, mas limita-se a ser fenômeno, e, portanto, secundário: um acidente, condicionado pelo organismo. Nele encontra-se instituído o foco no qual coincidem todas as forças cerebrais (...) (SCHOPENHAUER, 2010, p. 82). Se por um lado a vontade, que compõe o nosso ser-em-si, é de natureza simples: um querer desprovido de conhecimento, por outro lado o sujeito do conhecimento é complexo: na medida em que, sendo proveniente da objetivação da Vontade, é o ponto unificador da sensibilidade do sistema nervoso (SCHOPENHAUER, 2000, p. 123).

A consciência, portanto, acolhe dois componentes: o sujeito do conhecimento e o querer. Ambos se encontram no mencionado ponto de unificação que reflete a unidade da Vontade em cada indivíduo enquanto caráter (CACCIOLA, 1994, p. 119). Assim, a consciência de si diz respeito à consciência imediata de um querer, de um impulso inconsciente. “A reflexão do “eu” sobre si mesmo nada mais é do que a constatação imediata de que o “eu” é querer e, por isso mesmo, tem que se referir a objetos exteriores” (CACCIOLA, 1994, p. 125). A afirmação corrobora com a colocação do filósofo que diz

que “o eu é o ponto obscuro na consciência, como na retina é justamente o ponto de entrada do nervo ótico que é cego, como o próprio cérebro é totalmente insensível, o corpo solar é obscuro e o olho tudo vê, menos a si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 109). Por isso mesmo ele expõe que a consciência é o ponto de partida de toda filosofia.

As duas partes citadas que preenchem a consciência, destacadas unicamente por intelecção, se mostram tão diferentes que a relação entre elas é sempre tensional, embora de graus variados. Por isso a capacidade de representar tanto mais livremente ocorre na medida em que o sujeito do conhecimento se encontra mais distante da outra parte. Nesta divisão da consciência se insere o achado fulcral da filosofia schopenhaueriana esclarecendo a fonte ou origem das perspectivas pelas quais se pode compreender o mundo, que é como vontade e como representação (CACCIOLA, 1994, p. 117).

Quanto às notáveis diferenças entre a consciência e a Vontade mencionadas acima, podem ser destacadas: a fadiga do intelecto em face do caráter incansável da vontade (por exemplo, enquanto a deliberação ocorre em passos lentos, a vontade toma as rédeas e nos impulsiona para ações irrefletidas); o conhecimento como trabalho penoso, e a vontade como força espontânea; a atividade originária da vontade, contendo em si seu próprio movimento, contra a atividade escrava e derivada do intelecto; se por um lado a vontade surge pronta e acabada no recém-nascido, por outro lado, o intelecto se desenvolve lentamente, acompanhando o desenvolvimento do cérebro; enfim, as manifestações mostram-se bastante diversificadas (CACCIOLA, 1994, p. 122).

A consciência que conhece, portanto o intelecto, tem sua função remetida à autoconservação do organismo. Enquanto função do cérebro ela é uma ferramenta que regula as relações do indivíduo com o mundo externo (CACCIOLA, 1994, p. 119). Por conseguinte, depende da vida somática do organismo, que depende da Vontade. Assim, o corpo pode, de certa maneira, ser entendido como elo intermediário entre a Vontade e o intelecto; embora ele seja apenas a vontade, enquanto objeto, exposta na intuição do intelecto (SCHOPENHAUER, 2000, p. 125). O filósofo alemão nos remete a esta narrativa com as subseqüentes palavras:

A observação de si mais simples e imparcial, associada às conclusões anatômicas, leva ao resultado segundo o qual o intelecto, assim como sua objetivação, o cérebro, e o aparelho sensorial ligado a ele, não é nada senão uma suscetibilidade bem elevada para impressões vindas de fora. Mas o intelecto não constitui nosso ser íntimo, original e próprio. Ele não é, portanto, em nós, aquilo que é força ativa nas plantas, aquilo que o peso e as energias químicas são na pedra. Só a vontade prova ser tudo isso. Já o intelecto é, em nós, aquilo que na planta pode favorecer ou enterrar sua simples suscetibilidade às influências externas, aos efeitos físicos e químicos, a tudo o mais que pode afetar seu crescimento e sua prosperidade (2010, p. 84).

O intelecto é originalmente destinado e capacitado para o serviço de uma vontade individual, e que é essencialmente dirigida para o exterior, embora seja uma força meramente superficial, ou seja, que tem acesso apenas à “parte rasa” das coisas, não penetrando em seu interior (SCHOPENHAUER, 2010, p. 71). Isto se explica e justifica-se pelo fato de que “o intelecto saiu das mãos da natureza não para a compreensão da essência das coisas, mas só para a dos motivos, portanto para servir um fenômeno individual e temporal da vontade” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 89).

Embora a vontade seja um elemento de perturbação do intelecto, em certos casos, ela pode também estimulá-lo. Um desejo avassalador ou uma forte necessidade podem conferir-lhe um exímio vigor. Também a memória é intensificada pela agitação da vontade e mesmo uma memória fraca retém plenamente o que tem valor para o afeto direcionado. Visto que vontade está na base da memória, apenas o conhecimento não seria suficiente para reter qualquer conteúdo (CACCIOLA, 1994, p. 123).

Pelo menos um questionamento pode surgir sobre a ideia destes dois pontos contemplados por um mesmo núcleo unificador: se ambos (vontade e intelecto) são originários e funções anímicas que formam uma unidade, por que o aumento de atividade da vontade não corresponde a um aumento de atividade intelectual? Variadas ocorrências parecem apontar efetivamente para o contrário. Por exemplo, diante do pavor, fica-se paralisado ou se age com insensatez; na paixão, raramente se faz um balanço dos ganhos e perdas pendentes nas investidas; já na alegria, elimina-se a hesitação provocada pela timidez. Em resposta, Schopenhauer invoca um argumento fisiológico: se o organismo é a própria vontade tornada corpo, então as emoções fortes devem aumentar as funções orgânicas, tais como: respiração, circulação, força muscular, etc. No entanto, o intelecto é apenas um parasita do organismo, e como dito, secundário: uma função encefálica suscitada enquanto recurso para um fim (CACCIOLA, 1994, p. 123).



## 2.4 O inconsciente schopenhaueriano

Ainda retratando a fisiologia do psiquismo humano, nosso filósofo arrisca a hipótese de que “o pensamento consciente se passa na superfície do cérebro, enquanto o inconsciente no interior da sua substância medular” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 94). Conjecturas à parte, disso se extrai que o pensamento consciente é apenas a “ponta do iceberg”, enquanto o inconsciente é todo o restante. Para ele, alguns indícios são remetidos a este pensamento, quando nos diz, por exemplo, que parece quase certo que a metade de todas as ideias do sujeito apareçam sem o concurso da consciência, como quando se atinge uma dada conclusão sem que as premissas tenham sido claramente pensadas; ou ainda quando em um acontecimento no qual o indivíduo não percebe as consequências, cujo efeito eventual não pode julgar com exatidão, mas ainda assim exerce uma influência incontestável em seu humor, deixando-o alegre ou triste; ou quando se pensa fazer um adendo em um assunto já abandonado; ou quando se procura por vários dias na memória um nome qualquer, e no momento em que menos se espera ele vem à mente (SCHOPENHAUER, 2010, p. 94). Para o autor, não há outra justificação que não seja a de uma projeção inconsciente.

Neste sentido, afirma:

A vontade, que vive em todos os indivíduos, entra em cena em um indivíduo de forma violenta, noutro mais fracamente; por meio da luz do conhecimento, aqui é trazida mais, lá menos, à consciência. Suas exteriorizações são assim amenizadas; por fim, é-nos mostrado que, em indivíduos isolados, esse conhecimento, por intermédio do próprio sofrimento, pode ser liberado e incrementado de tal maneira que atinge um ponto em que ocorre uma súbita mudança de todo o modo de conhecimento (...) (SCHOPENHAUER, 2003, p. 221).

Tal retrato da mente entendida pelo filósofo toma o inconsciente como componente intrínseco ao que se tem por essencial no homem (*Wesentlich*), e como parte de um movimento que lida com a satisfação e a insatisfação alternadas do desejo. Ao lado dele se acresce a parte acima ilustrada responsável pela capacidade de representar, que é a consciência dotada de um intelecto, que varia de acordo com a espécie animal, mas que atinge seu ápice no homem, pois dispõe de um sistema cerebral mais completo e abrangente. O julgamento atribuído quanto à diferença entre estas classes se instaura

principalmente na "clareza, distinção, completude, multiplicidade e multilateralidade" das representações dispostas, como fenômenos cerebrais. A vontade, porém, é a mesma em todos, com uma única dimensão, e com apenas duas direções opostas: a atração e a repulsão (CACCIOLA, 1994, p. 117).

## **2.5 Representação: subjetividade aplicada**

Toda a natureza exterior ao sujeito que conhece existe para o indivíduo apenas enquanto representação, ou seja, sempre através da dependência da mediação da consciência. Ocorre de maneira tal, que se esta sucumbe, o mundo inteiro também sucumbe para o sujeito: a permanência das demais pessoas seria assim algo indiferente. Por isso mesmo ele se enxerga sempre como o centro do universo, um microcosmo equivalente ao macrocosmo, e não obstante, antepõe a própria existência e o bem-estar em face de tudo o mais. "(...) Do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 427).

A representação, enquanto parte secundária da consciência, adquire função de resistência, e mesmo que os apetites e paixões sejam inexoráveis, a mente sempre a tem, mesmo que desajustada do momento vivenciado. Em alguns casos, esses pensamentos e imagens criadas pelo intelecto (representações) podem até movimentar a vontade, direcionando sua atenção, apesar de que, perante a afecção da vontade, os conteúdos intelectuais nem sempre são claramente percebidos e a mutação da representação em volição é rápida demais para que se possa atentar para o ocorrido. Uma coisa é certa: representações intelectuais podem produzir estados emocionais variados, tais como: medo, cólera, alegria, melancolia, etc., mesmo que a mando da vontade, que em última instância, pode até proibir certas representações.

Por isso a consciência, como percepção do mundo externo e do mundo interno, se extrema numa parte que conhece e noutra parte que é conhecida, não abre precedentes para que se tenha um sujeito sem objeto. E é justamente neste ponto que se acha a impossibilidade de uma consciência como inteligência pura, pois não há um conhecimento que não esteja direcionado a um objeto e, ademais, o que conhece não pode ser conhecido,

pois, para tal, teria que ser objeto do conhecimento de outro ser que conhecesse, e assim, se perde em um alcance apenas mediato, como já dito (CACCIOLA, 1994, p. 120).

Assim, nada existe para além do crivo de toda representação e suas formas, a não ser, é claro, a Vontade, que é o em-si tanto do objeto contemplado quanto do indivíduo que necessariamente o contempla (SCHOPENHAUER, 2003, p. 49). Apenas pelos termos da representação se pode falar de diversidade de indivíduos. Em outras palavras, caso se suprima o conhecimento, isto é, o mundo como representação, em geral nada permanece senão a Vontade (SCHOPENHAUER, 2003, p. 49).

Minuciosamente pode-se falar em representação separando-a em duas classes: **as intuitivas** e **as abstratas**. A primeira compreende o mundo empírico, ou toda experiência, e suas condições de possibilidade. Não se limita, porém, a uma questão sensitiva, mas se estende ao intelecto, pelo qual se chega ao entendimento da causa a partir do efeito. O **entendimento**, função do intelecto, é o encarregado de depreender exclusivamente o conhecimento de toda causalidade, logo, de toda efetividade: é a partir dele que o mundo material se torna acessível, e a ele está condicionado. Nele (no entendimento) não há erro nem verdade, dado que “ingenuamente”, pela abertura espontânea com a qual o contemplador percebe o mundo, o tem como aquilo que é. A segunda diz respeito à capacidade unicamente humana de formular conceitos. São representações de representações. Apresenta valor, validade, e verdade, mediante a relação do intelecto com algo sempre fora dele. Ambas as representações (intuitivas e abstratas) são regidas pelo princípio de razão<sup>20</sup> (SCHOPENHAUER, 2007, p. 58).

Se os dois modos de representação que constituem a globalidade da representação mesma são regidos por este princípio, pode-se dizer, em última análise, que todo conhecimento enquanto processo racional o segue. Para a utilidade da Vontade nenhum outro conhecimento é de maior serventia do que justamente este, que tem por objeto somente relações<sup>21</sup>, ou seja, que em uma relação causal se adequa como ferramenta a

---

<sup>20</sup> Para Schopenhauer o princípio de razão comporta quatro raízes ou modos. Embora diferentes, sempre se referem à classe de objetos para o sujeito. São elas: princípio de razão de devir, que é a matéria percebida como causalidade (*Kausalität*), dividida nas anteriormente mencionadas causa (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*); princípio de razão do conhecer, que contém as representações abstratas; princípio de razão do ser, cujos objetos são as representações dadas *a priori* no espaço e no tempo, ou seja, a parte formal das representações; e por fim, princípio de razão do agir, na qual há um único objeto para cada um de nós, o sujeito do querer, o objeto imediato do sentido interno (CACCIOLA, 2008).

<sup>21</sup> Uma curiosidade epistemológica: para Schopenhauer as ciências consideram nas coisas nada mais do que o mencionado: simples e puras relações, nas quais estão inseridas as indicações de espaço e de tempo, causas de mudanças naturais, comparação de figuras, motivos dos acontecimentos. O que diferencia as ciências do conhecimento comum é meramente sua forma, seu caráter sistemático, a facilitação do conhecimento pela

necessidade do querer volitivo (SCHOPENHAUER, 2003, p. 47). Visto que neste princípio, “o indivíduo que conhece, enquanto tal, e a coisa isolada conhecida por ele estão sempre em algum lugar, num dado momento, e são elos na cadeia de causas e efeitos” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 48). A serviço da vontade, o indivíduo conhece apenas os objetos enquanto relações, na medida em que eles existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, como coisas isoladas: fatores que permitem que estas coisas sejam reconhecidas (SCHOPENHAUER, 2003, p. 43).

Espaço, tempo e causalidade identificam, para Schopenhauer, as funções imanentes ao cérebro, isto é: estão sempre presentes nos conhecimentos referidos ao mundo dos objetos. Neste ponto o próprio indivíduo encontra seu corpo como objeto entre objetos, com os quais mantém as mesmas e variadas relações e referências conforme o princípio de razão. Isto permite ao homem encontrar sua identidade entre os demais, posto que de um lado apresenta-se como representação, de outro como querer indeterminado, independente do princípio de razão.

## **2.6 O padecimento pela pulsão da sexualidade**

Este querer indeterminado que acomete a consciência fazendo prostrar o conhecimento perante a vontade, encontra seu ápice particularmente no terreno da sexualidade, a qual, como uma força imanente, prescinde totalmente do indivíduo (SAFRANSKI, 2011, p. 414). Pois, ao nível humano, vontade e sexualidade são conceitos que se entrelaçam, sobretudo quando tomam a dianteira sobre os processos racionais, expandindo-se e amoldando-se nas mais diversas ações do intelecto (CACCIOLA, 1995, p. 59).

Toda a existência, estando ela no momento presente ou em um passo vindouro, é condicionada pelo impulso sexual (afirmação da vontade de vida), de modo que a essência da mesma atia as escolhas individuais para satisfação desse impulso (querer-viver), e é assim estabelecida terminantemente em todos os sentidos (SCHOPENHAUER, 2000, p. 9). Com ele o apetite se interpõe: sendo satisfeito, se afasta o impulso e se esvai todo o

---

apreensão do particular no universal, por via da subordinação a conceitos, e a por aí alcançada completude do conhecer (SCHOPENHAUER, 2003, p. 43).

encantamento pelo objeto do querer que nos envolvera tão artificiosamente (SAFRANSKI, 2011, p. 414). Isso pode ser visto claramente nas palavras do nosso autor:

O que se anuncia na consciência individual como impulso sexual em geral que não se dirige para um indivíduo determinado do outro sexo é simplesmente a Vontade de vida em si mesma, e fora do fenômeno. O que aparece porém na consciência como impulso sexual orientado para um indivíduo determinado é, em si mesmo, a Vontade enquanto querer-viver de um indivíduo precisamente determinado. Neste caso, o impulso sexual, embora sendo de fato uma necessidade subjetiva, sabe pôr, com habilidade, a máscara de uma admiração objetiva, iludindo assim a consciência: pois a natureza precisa deste estratagema para atingir seus fins (SCHOPENHAUER, 2000, p. 10).

É essa vontade de vida, exposta em toda espécie que se reproduz sexualmente, que, buscando seus próprios fins, faz com que dois indivíduos de sexos diferentes se encontrem atraídos com tal força e exclusividade, um para o outro, e que antecipa sua essência, inculcando em ambos a carência da procriação (SCHOPENHAUER, 2000, p. 12). É com ela (a procriação) que a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) se estenderá por um tempo indeterminado, para além da morte do indivíduo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 422).

Esse ato da procriação é explicitado de modo bastante evidente na natureza, sempre verdadeira, e se revela como enérgico impulso de maneira pura, e aponta para a mais decidida afirmação da vontade de vida, na qual se encontra a conseqüente renovação com o aparecimento de uma vida nascente: procriador e procriado, um diante do outro. Diferentes enquanto fenômeno, mas idênticos conforme à Vontade. Por conseguinte, esse é o ato mediante o qual as espécies dos indivíduos se unem a um todo e, dessa maneira, perpetuam-se. Como sintoma da afirmação da vontade, a procriação não é, no entanto, resultado de uma vontade que se fundamenta no criador, visto que a Vontade em si não conhece fundamento nem conseqüência, mas, como toda causa, limita-se a uma circunstância eventual (especificada no tempo e no espaço) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 422).

Como coisas-em-si, portanto, procriador e procriado não dispõem de nenhuma diferença, pois apenas o fenômeno está submetido ao *principio individuationis*. Na citada afirmação, que transpõe as barreiras do próprio corpo do sujeito até o surgimento de um novo, contém também considerável parcela de sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida, no qual a tentativa de redenção, elaborada pela mais perfeita capacidade

de conhecimento, é vã. Aqui reside justamente a visão contida no dogma da fé cristã, intitulado “pecado original”, no qual todos, sendo idênticos a Adão, compartilham do mesmo pecado, e são herdeiros do sofrimento e da morte, sem possibilidade de reparação. Curiosamente, esta noção traz consigo a mencionada “ideia” de ser humano, na medida em que considera a totalidade dos indivíduos como iguais. Fator semelhante ocorre à mesma fé no ponto em que pensa o indivíduo como análogo ao Salvador (representante da negação do que aqui se entende por “querer-viver”), participante do sacrifício do Redentor, e, por conseguinte, remido pelo sangue deste e liberto das amarras do pecado e da morte, ou seja, do mundo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 423).

Na tendência à procriação, tem-se os genitais como os membros mais influentes do corpo, que não se submetem a qualquer conhecimento, mas que simplesmente executam ordens da Vontade. São, por assim dizer, seu foco: o princípio conservador vital, que assegura vida infinita no tempo; o polo oposto do cérebro (SCHOPENHAUER, 2005, p. 424). “É ele a meta final de quase todo esforço humano, exercendo influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompendo a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes pondo em confusão por momentos até mesmo as maiores cabeças (...)” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 7).

Neste sentido, a atitude de enamorar-se, por mais complexa que possa parecer, no sentido romântico, enraíza-se unicamente no impulso sexual bem determinado, especializado e individualizado (SCHOPENHAUER, 2000, p. 7). Inclinação que se orienta geralmente para a saúde, a força e a beleza – características comuns à juventude –, o que não é de se estranhar, já que o processo de procriação se assemelha a um mecanismo de reciclagem, que evoca desse modo, o caráter genérico da espécie humana, como a base de todo indivíduo gerado (SCHOPENHAUER, 2000, p. 14).

Ocorre que, seja por uma investida amorosa insatisfeita (não correspondida ou que findou tragicamente), ou por uma satisfeita, o indivíduo é sempre conduzido a um sentimento de infelicidade, pois há sempre uma colisão entre as paixões e o bem-estar individual, mortificando, frente ao mau sucesso na outra face da relação que se transpõe pelo intelecto, o plano de vida até então construído. Sofrimento bifurcado: o amor que entra em contradição com as situações exteriores, e o sentimento que atinge a própria individualidade, ao ser lançado sobre pessoas que, se odiariam ou se desprezariam, não fosse a relação sexual. Apesar disso, para Schopenhauer, “a vontade da espécie é tão mais poderosa que a do indivíduo, que o amante fecha os olhos diante de todos aqueles atributos

que lhe são desagradáveis, (...) ligando-se para sempre ao objeto de sua paixão (...)” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 46). Ilusão, no entanto, passageira: assim que é satisfeito, o sentimento apaixonado desaparece, deixando apenas um parceiro que causa repulsa.

O intelecto, que aparentemente seria o componente opositor, geralmente é ludibriado, e acaba recebendo a tarefa de, através de suas representações, enobrecer os sentimentos (CACCIOLA, 1995, p. 58). A satisfação repentina, gerada no ato enquanto os parceiros se relacionam sexualmente, favorece apenas a espécie, e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que fisgado, serve a um fim que não era mesmo o seu próprio. Mesmo que cada um presuma fazer aquela escolha baseado no interesse da própria volúpia, ele a faz, todavia, tendo por conjectura a sua própria corporeidade, que vai exatamente ao encontro do interesse da espécie (SCHOPENHAUER, 2000, p. 34). Sendo infinita (a espécie), ela carrega consigo desejos infinitos, e, por conseguinte, dores infinitas.

“O indivíduo é aqui um vaso demasiado frágil para poder conter o anelo infinito da vontade da espécie concentrado num objeto determinado” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 45). Por sua vez, o gênio da espécie é quem conduz a guerra que se generaliza contra os gênios protetores dos indivíduos, sempre os perseguindo, tornando a vida infeliz na passagem que leva ao seu objetivo. Tudo isso tem por base o direito imediato com o qual a espécie se arraiga em nosso ser, portanto, a vantagem de ser anterior ao indivíduo como ser pensante, e que a faz exigir seu direito de precedência (SCHOPENHAUER, 2000, p. 49). Trata-se do exercício de um poder tão gigantesco que não poderia existir de modo tão indelével se este fosse absolutamente transitório. Levando-se em conta o peso das duas forças, é possível concluir que o ser-em-si do homem se encontra mais na espécie do que no indivíduo, ou seja, a espécie está mais próxima dele do que ele próprio enquanto fenômeno.

## **2.7 A participação dos instintos**

Essa soberania afeta de tal modo o indivíduo, na medida em que este precisa ser ativo e até fazer sacrifícios para a conservação e aprimoramento da espécie, que ele chega em alguns casos a não compreender o que se passa. Nesse momento a natureza utiliza, como recurso, o implante de uma ilusão, o convencendo das partes benéficas de se atingir o objeto que se quer, de modo que ele a serve enquanto pensa servir a si mesmo. Um

motivo então toma lugar da realidade. O filósofo alemão dá o nome de instinto a essa ilusão. “Na maioria dos casos deve-se considerá-lo como o sentido da espécie, que expõe à vontade o que lhe é favorável” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 16). Ele aparece, assim, ao ludibriar o indivíduo, o fazendo presumir que segue seus próprios fins, quando na verdade persegue fins da espécie.

Para o autor, embora se tenha a sensação de que o homem maduro quase não desperte qualquer ação instintual, ficando mais evidente em casos como de recém-nascidos, que procuram e agarram o seio materno, é certo que há pelo menos um instinto bem determinado, nítido, complicado: o da escolha obstinada de outro indivíduo para a satisfação sexual. Este o orienta em direção à espécie, enquanto faz o homem acreditar que busca apenas o supremo gozo pessoal. “(...) Em toda parte o instinto é como um agir segundo um conceito de fim e, no entanto, totalmente sem este. A natureza o implanta lá onde o indivíduo que age seria incapaz de entender o fim ou o perseguiria de mau grado” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 18).

A ilusão empregada pelo instinto pode fazer o homem crer que encontrará nos braços de uma mulher, um gozo maior do que nos braços de uma outra qualquer, convencendo-o que assim encontrará grande felicidade. Para tanto, dispõe o seu vigor e sacrifício em favor do próprio gozo. O desacordo, porém, entre um eu racional e o instinto sexual é tão patente, que o sujeito impulsionado para essa ilusão muitas vezes até detesta e gostaria de evitar a procriação, que é o único fim que o guia, como ocorre em quase todas as ligações amorosas não-conjugais. Findado o gozo, aparece um sentimento de estranha decepção (*homo triste post coitum*) e se espanta que algo desejado com tanto anelo não apresente mais o valor outrora atribuído (SCHOPENHAUER, 2000, p. 19). Para Schopenhauer:

O instinto sexual demonstra, além disso, ser a mais positiva e mais enérgica afirmação da vida, porque constituiu para o homem, no estado de natureza, como para o animal, o último escopo e o supremo resultado da vida. A primeira tendência do indivíduo é a conservação de si, e tão logo essa seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie. Enquanto mero ser natural não pode aspirar nada mais. A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, impulsiona com todas as forças o homem e o animal para a propagação. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão-somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe nulo. — Ora, em virtude de a essência íntima da natureza, a Vontade de vida, expressar-se da maneira mais forte no impulso sexual, os poetas e filósofos antigos, dentre eles Hesíodo e Parmênides, disseram bastante significativamente



que EROS é o primeiro, o criador, o principio do qual provêm todas as coisas (...) (2005, p. 424).

Se por um lado o indivíduo é seduzido para a vida pelo ilusório impulso sexual, por outro ele atem-se a ela como fuga da morte sempre à espreita. Impulso (fuga da morte) que também denota uma base que se estabelece apartada de conhecimento.

## **2.8 Fatores conectivos da vontade humana com a morte**

Para o filósofo alemão, “o maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar, é a morte; a maior angústia é a angústia da morte” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 63). É no embate contra ela que grande parte das pessoas empenham suas vidas, sempre tateando por existência; mas apesar de tudo, não deixam de ter por certo que não é possível vencê-la. Não se trata, porém, de amor à vida, mas sim de temor à morte, no qual se fiam diversas escolhas e dedicações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 403). Assim, em certo sentido já é possível perceber que, semelhante à reação ao poder exercido pelo impulso sexual, o intelecto se dispõe como subalterno de uma outra força que também emerge inconscientemente.

Portanto, o forte apego à vida é, em certo sentido, irracional. Trata-se da própria vontade de vida se configurando como bem supremo; independente de sua amargura, brevidade e incerteza fenomênica. Em outras palavras, não se origina do conhecimento e da ponderação, pois o objetivo da vida é bastante duvidoso. Não diz respeito também a um recuo arquitetado pelo intelecto na tentativa de desviar de um estado de não-ser, pois do contrário, o mesmo temor deveria ser referido ao tempo em que não se era, visto que “o não-ser<sup>22</sup> após a morte não pode ser diferente daquele anterior ao nascimento, e portanto também não é lastimável”, como disse Schopenhauer (2000, p. 65). Tampouco se acha na manutenção da degustação dos atributos da vida, dado que, pesando os benefícios e malefícios de se viver, o segundo se mostraria com considerável vantagem. Assim, não há

---

<sup>22</sup> Schopenhauer argumenta que, abstraindo-se totalmente de considerações temporais, “é obviamente absurdo considerar o não-ser como um mal; pois cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, e até mesmo a consciência; essa, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio; assim, a ausência da mesma, como não contendo nenhum mal, é bem conhecida e familiar e, em todo caso, a entrada em cena de uma tal ausência é coisa de um momento” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 67).

fundamento racional algum para temer a morte, já que ela não pode ser encarada como um mal, e a *fuga mortis* [fuga da morte] que preenche a todos os indivíduos pode apenas ser creditada à Vontade que contempla todo os seres viventes. Nosso autor expõe este ponto de maneira bastante elucidativa:

De fato, o temor da morte é independente de todo conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo. Esse temor da morte a *priori* é, entretanto, justamente apenas o reverso da Vontade de vida, que nós todos somos. Por isso, em cada animal, ao lado do cuidado da sua conservação, é inato o medo diante da própria destruição: este portanto, e não o mero evitar a dor, é o que se mostra na precaução angustiosa com a qual o animal procura colocar a si, e ainda mais a sua prole, em segurança diante de cada coisa que possa ser perigosa. Por que o animal foge, teme e procura esconder-se? Porque ele é pura Vontade de vida; como tal, entretanto, destinado à morte, quer ganhar tempo. O homem é por natureza assim mesmo (SCHOPENHAUER, 2000, p. 62).

Daí se segue que aquilo que sofre com a reconstituição da vida é puramente o fenômeno e não a Vontade, que nunca é atingida pela morte, embora o conhecimento mesmo não seja capaz de temor algum, do mesmo modo que não produz querer ou afeto (SCHOPENHAUER, 2000, p. 123). É no prazer e na busca pela felicidade que se extrai recursos para as ações que determinam as esquivas da morte (CACCIOLA, 1995, p. 54). No entanto, o interesse maior da Vontade encontra-se depositado na conservação da espécie e não na do indivíduo e, se este perece, nada mais faz que cumprir seu destino que é o de ser parte de uma unidade infinitamente maior, que rompe com os limites do corpo (CACCIOLA, 1995, p. 62). A morte do organismo significa, pois, o prevalecimento das forças naturais, e revela um caráter de discórdia da vontade consigo mesma.

## **2.9 O embate da vontade consigo mesma.**

O mundo inteiro enquanto representação, portanto, objeto, limita-se a ser um invólucro. As forças produtoras de impulso, sejam para a alegria ou para o sofrimento advêm do núcleo de todos os invólucros, que é a Vontade. As enérgicas batalhas dessas imagens umas contra as outras, na qual cada uma impele o sofrimento para a outra, enquanto tenta manter as alegrias, aparecem como nulas e tolas, caso sejam observadas à distância, pois no todo se reconhece a Vontade como uníssona. A desunião dela consigo

mesma é apenas um reflexo fenomênico das tensões que compõem o surgimento de seus objetos renovados (SCHOPENHAUER, 2003, p. 65).

Esse conflito expresso da Vontade de vida consigo mesma se expõe no homem em distinção mais acentuada e, por conseguinte, pode ser mais bem decifrada. Schopenhauer (2005, p. 426) atribui ao egoísmo o ponto de partida de toda luta. Para ele, embora a Vontade apareça em toda parte na pluralidade dos seres, ela se encontra por inteira indivisa e em torno de si em cada indivíduo como estampa de sua própria essência, e isso justifica o motivo de cada um querer tudo para si, sejam posses ou domínios, e suas disposições para eliminar tudo aquilo que lhe opõe resistência. “O egoísmo é uma qualidade tão profundamente enraizada em toda individualidade em geral que, para estimular a atividade de um ser individual, os fins egoísticos são os únicos com os quais se pode contar com segurança” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 15).

Por isso o egoísmo se mostra como elemento essencial a toda coisa viva da natureza, e é a parte que comporta o antagonismo entre o micro e o macrocosmo. Por ele, cada um joga ser detentor de toda a vontade e toda a representação, enquanto os outros, que lhe são dados unicamente como representações, encontram-se abaixo de sua existência e de sua conservação. Nisto implica a consideração individual da própria morte como o fim do mundo, enquanto as mortes das outras pessoas por vezes são encaradas com certa indiferença, ao menos quando o próprio querer não tem parte com elas. Schopenhauer aponta algumas situações em que o egoísmo se concretiza:

(...) vemo-lo, ora sob um aspecto terrível na vida dos tiranos ou dos celerados e nas guerras que desolam o mundo, ora sob o prisma ridículo, que é o tema da comédia e que se mostra especialmente sob a forma de presunção e de vaidade, (...) encontramos-lo tanto na história de todos os tempos e países, como em nossa experiência pessoal. (...) Então se vê como cada qual não somente rouba aos outros o que cobiça, como também destrói a felicidade ou a existência dos seus semelhantes, ainda que não seja senão para conquistar um suplemento de mesquinhíssimo interesse (2005, p. 428).

Nesse sentido, por ser natural a exibição de desavenças, discórdias, lutas, etc., que todas as características da Vontade aqui expostas concorrem para um provento inflamado de sofrimento. “Resulta daí um pessimismo metafísico: na vida as dores superam os prazeres; viver é um negócio que não cobre os custos do investimento: “toda vida é sofrimento”, que se renova infinitamente” (BARBOZA, 2003, p. 8). Nesta perspectiva, ao se penetrar o olhar na agitação da vida, o que se observará é todas as pessoas ocupadas

com suas necessidades e seus suplícios, empregando todas as forças tanto na busca de satisfação, como na formação de defesas ante sofrimento pluriforme (SCHOPENHAUER, 2000, p. 55). Investimento que pode ser adequadamente gerido, embora nunca deixe de colidir com situações de perda, como é possível ver nas páginas seguintes.

### 3. SCHOPENHAUER, FREUD E O PROBLEMA DO SOFRIMENTO.

Por toda a parte o homem encontra  
oposição, vive continuamente em luta,  
e morre segurando suas armas.

(Arthur Schopenhauer)

Partindo dos princípios elementares da vida humana, diversas implicações quanto ao sofrimento tornaram-se sobressalentes nas investigações de Freud e Schopenhauer. Parte considerável dessas investidas teóricas encontram lugar, respectivamente, nas especificidades psicanalíticas concernentes a certas psicopatologias, e nas reflexões centradas na estética e na ética filosófica. No entanto, embora haja evidente afastamento quanto aos interesses de ambos, há convergência de certos tópicos que elencam o indivíduo como objeto central no tocante ao referido problema.

Neste sentido, encontram-se abordagens ordenadas de Freud, e apontamentos fragmentados de Schopenhauer, que mostraram-se sugestivos para um paralelo modelado com base nas ponderações do primeiro. Por estes delineamentos o cerne da questão permanece no desenvolvimento do texto submetido aos modos apresentados pelos dois autores de como os homens podem se apartar do sofrimento, ou pelo menos como podem minimizá-lo.

Como ponto de partida, cabe mencionar o *exordium* das ponderações de Freud que assegura que o sofrimento ameaça o indivíduo a partir de três lados: do próprio **corpo** (sempre fadado ao declínio e à dissolução, que nunca pode exaurir as manifestações de dor e o medo); do **mundo externo** (que dispõe de forças avassaladoras, as quais o homem não pode dominar); e, por fim, das **relações humanas** (2010d, p. 31).

Certamente estas primeiras observações encontram forte relação com os dizeres de Schopenhauer. De um modo geral, ele encara a saúde como um “bem supremo” (2012, p. 27); já o mundo é para ele, em sua totalidade, um ambiente hostil, visto que o sofrimento e infelicidade são atribuições reinantes de uma vontade íntima controladora e cega; e a sua apropriação da sentença “*homo homini lupus*” (“o homem é o lobo do homem”) de Plauto (popularizada por Hobbes), indica claramente a ideia do sofrimento gerado a partir das relações humanas, reputado que tem o egoísmo como uma de suas principais causas (2009,

p. 26). Neste contexto, as perspectivas subsequentes se atêm a fatores reflexivos<sup>23</sup> de ambos autores.

### **3.1 Estratégias particulares para abnegação do sofrimento.**

Para Freud, as pressões destas possibilidades de sofrimento, semelhantemente ao que ocorre com a conversão do princípio do prazer no modesto princípio da realidade, fazem com que o indivíduo modere suas pretensões à felicidade, e recorra a distintos caminhos para o cumprimento desta tarefa. Inicialmente, a satisfação ilimitada de todo querer, embora seja a maneira mais sedutora de conduzir a vida, já foi apontada como negativa pelos dois autores nos capítulos anteriores. Por outro lado, evitar o desprazer se apresenta como tônica para o bem-viver mais acessível, embora comporte um extenso grupo de possibilidades comportamentais, e também desperte certos riscos.

A princípio, o psicanalista nos dirá que “o deliberado isolamento, o afastamento dos demais é salvaguarda mais disponível contra o sofrimento que pode resultar das relações humanas” (FREUD, 2010d, p. 32). Ou seja: busca-se uma vida de felicidade pela via da quietude. Particularmente, Schopenhauer (2009, p. 28), sendo mais incisivo, dirá que o retraimento deve ser “a base do sistema de vida de cada indivíduo”, tendo por preceito o sofrimento contido na limitação intelectual exercida sobre o indivíduo pelas companhias humanas, para a qual a única saída é a solidão. O ponto pode ser resumido: “quanto mais o homem se isola da companhia dos homens, melhor se sente” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 29).

Para que se entenda melhor, embora de modo abrupto, ele propõe que “cada um em geral, só pode estar em uníssono perfeito consigo mesmo, não com o amigo ou a amada, pois a diferença de individualidade e disposição conduzem sempre a uma dissonância, mesmo que leve” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 27). Ou seja, diz respeito a um movimento encontrado no próprio sujeito, de profundidade filosófica.

---

<sup>23</sup> Schopenhauer afirma que “toda filosofia é sempre teórica” (2005, p. 353). “(...) Nada mais pode fazer senão interpretar e explicar o existente (...)” (2005, 354). Pelo menos no texto que se segue, a teoria freudiana se encaixa também nestes parâmetros, ao se eximir da responsabilidade de propor uma receita universal para o problema do sofrimento (FREUD, 2010d, p. 40).

De acordo com Freud, os seres humanos em geral encontram grande dificuldade na aproximação afetiva muito íntima de outras pessoas, em função da tensão gerada em conformidade com o seu desenvolvimento (2011b, p. 56). Ideia esta que coincide com a notável parábola schopenhaueriana, na qual um grupo de porcos-espinhos, num dia de inverno, se agruparam apertadamente a fim de se esquentarem e não morrerem de frio. No entanto, o contato com os espinhos dos outros os levou a se separarem novamente, o que fez com que a necessidade de aquecimento surgisse outra vez. E assim repetia-se o processo: eram sempre impelidos de um sofrimento para o outro, até que pudessem encontrar uma distância média que lhes permitisse suportar a situação do melhor modo (SCHOPENHAUER, 1851, § 396).

Há também um exemplo de Schopenhauer de igual pertinência, comparando a sociedade “a um fogo, no qual o indivíduo inteligente se aquece a uma distância apropriada, e não como o insensato que mete as mãos dentro dele e, após ter-se queimado, foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queima” (2012, p. 43). Ele chegará até mesmo a dizer que “a coerção é a companheira inseparável de toda sociedade, que ainda exige sacrifícios tão mais difíceis quanto mais significativa for a própria individualidade” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 25). Notadamente, o que se percebe é que para ambos há uma naturalidade no sofrimento gerado a partir das relações pessoais, ou seja, não é possível conceber qualquer esquia estando nela inserido.

Não obstante, Freud mencionará que relações íntimas e prolongadas entre duas pessoas (matrimônio, amizade, vínculo entre pais e filhos) guardam sempre vestígios inconscientes de aversão e hostilidade (2011b, p. 56). Fator semelhante ocorre com grupos maiores de pessoas. Cita como exemplo as vezes em que duas famílias se unem por casamento, e cada uma delas se acha melhor ou mais nobre que a outra; ou quando duas cidades vizinhas se tornam fortes concorrentes, e seus cidadãos desdenham-se. Não seria possível listar os grupos étnicos que se repelem, desprezam, enfim, que guardam algum tipo de aversão (FREUD, 2011b, p. 57). Se a relação entre pessoas dispõe de um envolvimento amoroso, Freud nomeia essa hostilidade de ambivalência afetiva. Sendo, porém, com estranhos, e as antipatias e aversões não se mostram disfarçadas, ele observa a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si (2011b, p. 57).

Por este ensejo, Freud afirmará que as estratégias de maior interesse para prevenir o sofrimento são aqueles que tentam influir no próprio organismo. “Pois todo sofrimento é

apenas sensação, existe somente na medida em que o sentimos, e nós o sentimos em virtude de certos arranjos de nosso organismo" (2010d, p. 32). Assim, ele dirá que "o método mais cru, mas também mais eficaz de exercer tal influência é o químico, a **intoxicação**" (2010d, p. 33). Uma vez que certas substâncias atinjam o sangue e os tecidos do indivíduo, geram sensações prazerosas e mudam as condições de sensibilidade deste, tornando-o frequentemente incapaz de absorver qualquer impulso desprazeroso. "A elas se deve não só o ganho imediato de prazer, mas também uma parcela muito desejada de independência em relação ao mundo externo" (FREUD, 2010d, p. 33).

Todavia, tanto os entorpecentes quanto suas características trazem consigo perigos e danos. Por um lado, o desperdício de energia que poderia ser usada em favor da melhoria da sorte humana, por outro, as consequências negativas sentidas no corpo: sofrimento futuro frente à afetação química (FREUD, 2010d, p. 34). Ocorre que para Freud, a complexa configuração da nossa mente pode aceitar outras influências. Se, como foi dito, com a satisfação dos instintos se obtém prazer, e se sofre com a sua carência, então, pode-se esperar que, a ação sobre esses impulsos, livre o sujeito de parte de seu sofrimento. Não seria, entretanto, uma inferência dada no aparelho sensorial, mas nos princípios antes indicados. Ponto que culminará com o conhecimento dispensado pela sabedoria oriental, na qual se prega o domínio dos instintos: uma "eutanásia da vontade". "Tendo-se conseguido isso, também qualquer outra atividade foi abandonada (e a vida, sacrificada), e novamente se adquiriu, por outro meio, apenas a felicidade da quietude" (FREUD, 2010d, p. 34).

Sabe-se que Schopenhauer foi o primeiro filósofo do Ocidente que conectou intimamente a sabedoria oriental (sobretudo budista) à filosofia ocidental enraizada nos pensamentos de Platão e Kant. Em detrimento disto, suas considerações vão além do que foi dito por Freud, embora corroborem as palavras anteriores. Ao mencionar esse ascetismo, Schopenhauer exprime as seguintes palavras:

Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compeli-la a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim senão justamente o de servir à mortificação da Vontade. Como ele mesmo nega a Vontade, que aparece em sua pessoa, não reagirá quando um outro fizer o mesmo, noutros termos, quando um outro praticar injustiça contra si (2005, p. 485).



Esta mortificação da vontade própria, Schopenhauer chamará de **negação da vontade de vida**, que encontra expressão não em conceitos, mas na ação. Neste ponto a linguagem fracassa, resta o silêncio. Por este caminho, Freud assinala que

com isso o propósito da satisfação não é absolutamente abandonado; uma certa proteção contra o sofrer é alcançada, pois a não satisfação dos instintos subjugados não é sentida tão dolorosamente como a dos não inibidos. Em troca, há uma inegável diminuição das potencialidades de fruição (2010d, p. 34).

Esta postura, embora particular e de difícil cumprimento, encontra certa semelhança com outra estratégia para que se possa desviar do sofrimento, que é pautado nos intencionais deslocamentos da libido. “A tarefa consiste em deslocar de tal forma as metas dos instintos, que eles não podem ser atingidos pela frustração a partir do mundo externo” (FREUD, 2010d, p. 35). É, em certo sentido, o que Freud chamará de sublimação, e tem por resultado “mais positivo”, se assim pode ser dito, a obtenção de prazer pela via dos trabalhos exercidos pelo intelecto. Freud cita alguns exemplos nesse sentido, como a alegria decorrente da criação artística, ou da pesquisa científica.

Schopenhauer também se expressa quanto a esse aspecto, e diz que a vida pessoal concentrada em objetivos intelectuais, mostra-se como um guia proporcionalmente seguro perante as investidas volitivas: quanto maior a base focada no conhecimento, menor a interação com situações de sofrimento. Segundo ele, as privações que disso decorrerem são compensadas de outras maneiras ao longo da vida, como que por “um gozo espiritual”. Há, assim, um abandono de desejos pessoais em favor de um “pensamento superior” (2009, p. 5). No entanto, não se trata de uma postura infalível contra o sofrimento, pois súbitos ataques de insatisfação podem surgir nas situações em que há uma *méprise* na relação do indivíduo com a própria subjetividade, isto é, uma crise de identidade em função da dedicação dispensada. Ademais, seres dessa estirpe (que imprimem tal dedicação) são exceções. “Para a maioria dos homens as fruições intelectuais são inacessíveis” (SCHOPENAUER, 2005, p. 404). Resta para os que conseguem, desse modo, a “*solitude of kings*”, a solidão dos reis (BYRON apud SCHOPENHAUER, 2009, p. 38).

Freud concordaria também com a parte final destas palavras, embora sendo mais crítico. Inicialmente ao expor que a impossibilidade de uma aplicabilidade geral é um

ponto fraco da estratégia, isto é, há um impedimento para que se possa atingir a todos os indivíduos, visto que “pressupõe talentos e disposições especiais (...). Também a esses poucos esta estratégia não pode assegurar completa proteção do sofrimento, não lhes proporciona um escudo impenetrável aos dardos do destino e costuma falhar, quando o próprio corpo é a fonte do sofrer” (FREUD, 2010d, p. 36). Isto é, embora se mostre como um caminho “fino e elevado”, não transpõe tanto impacto, pois o corpo em sua totalidade é pouco afetado (FREUD, 2010d, p. 35).

Outro procedimento, também não muito distante ao anterior (considerando que se fia nos mecanismos mentais), embora haja nele considerável ruptura com o mundo físico, diz respeito à vivência do “objeto fantasioso” outrora perdido, que deu lugar a situações concretas no desenvolvimento do princípio da realidade, invocado unicamente nas situações em que os desejos não são e provavelmente não seriam atendidos, através da fruição da **arte**. Dela, artistas e apreciadores podem desfrutar. Apreensão que apesar de efetiva quanto ao afastamento do sofrimento, se mostra efêmera.

Quem é receptivo à influência da arte nunca a estima demasiadamente como fonte de prazer e consolo para a vida. Mas a suave narcose em que nos induz a **arte** não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real. Mais enérgico e mais radical é um outro procedimento, que enxerga na realidade o único inimigo, a fonte de todo sofrimento, com a qual é impossível viver e com a qual, portanto, devem-se romper todos os laços, para ser feliz em algum sentido. O eremita dá as costas a este mundo, nada quer saber dele (FREUD, 2010d, p. 36-37).

A alegria autêntica na arte, ou seja, a fruição do belo, é para Schopenhauer o que há de mais belo e alegre na vida, já que ela arrebatava o homem da sofrível realidade, e faz com que este abandone seus interesses. “É o puro conhecimento que permanece alheio a todo querer” (2005, p. 404). Embora concorde que esta competência trate-se de um “sonho passageiro”, Schopenhauer acredita que essa capacidade diz respeito a uma conquista incomum, cabendo a um número escasso de pessoas.

Em seu favor, Freud diria que “a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza, onde quer que ela se mostre a nossos sentidos e nosso julgamento, a beleza das formas e dos gestos humanos, (...) de criações artísticas e mesmo científicas” (2010d, p. 39). No entanto, mesmo expondo que este corresponde a um caminho compensador, não deixará de mencionar a fraqueza dessa atitude contra a ameaça do sofrimento. Para o psicanalista,

não há utilidade evidente na beleza, nem se nota uma clara necessidade cultural para ela; no entanto, a civilização não poderia dispensá-la. A ciência da estética investiga as condições em que o belo é percebido; sobre a natureza e origem da beleza ela nada pôde esclarecer; como de hábito, o insucesso é escondido numa prodigalidade de palavras altissonantes e pobres de sentido. Infelizmente, tampouco a psicanálise tem muito a dizer sobre a beleza. O que parece fora de dúvida é apenas a derivação do terreno das sensações sexuais; seria um exemplo perfeito de um impulso inibido em sua meta. A “beleza” e a “atração”, originalmente, são características do objeto sexual. É digno de nota que os genitais mesmos, cuja visão tem efeito excitador, quase nunca sejam tidos como belos, enquanto a qualidade da beleza parece ligada a certas características sexuais secundárias (FREUD, 2010d, p. 40).

A ideia de um impulso inibido na meta parece fazer par com as colocações schopenhauerianas. O filósofo afirma que a mudança ocorrida no sujeito quando envolvido com a contemplação estética, subtrai por inteiro o conhecimento da própria vontade e seus fins. Embora presente, o impulso volitivo se cala. Cobiça e querer são abandonados. O conhecimento, livre da vontade, se torna desinteressado: perde a subjetividade. “(...) Esse tipo de conhecer entra em cena (...) assim que consideramos algo de maneira estética; por conseguinte, a tranquilidade sempre procurada pelo caminho do querer, mas sempre furtiva, aparece por si mesma de repente e nos plenifica por completo” (SCCHOPENHAUER, 2003, p. 45).

Além da contemplação estética, Freud apresenta uma última “técnica de vida”, que transita num jogo de escolhas e adaptações, levando ao indivíduo a tentativa de se defender dos padecimentos cotidianos, que é a religião<sup>24</sup>. “Sua técnica consiste em rebaixar o valor da vida e deformar delirantemente a imagem do mundo real, o que tem por pressuposto a intimidação da inteligência” (FREUD, 2010d, p. 42). A partir da perspectiva psicanalítica, ainda que de maneira incisiva, Freud chamará a religião de “veemente fixação de um infantilismo psíquico”, e afirmará que esta diz respeito a uma inserção do sujeito num “delírio de massa”. Para ele, embora traga algum conforto, a religião frente ao sofrimento será pusilânime. “Quando o crente se vê finalmente obrigado a falar dos “inescrutáveis desígnios” do Senhor, está admitindo que lhe restou, como última possibilidade de consolo e fonte de prazer no sofrimento, apenas a submissão incondicional” (FREUD, 2010d, p. 42).

---

<sup>24</sup> Como referência de base, a de tradição judaico-cristã.

Lefranc (2007, p. 43) resgata visão semelhante de Schopenhauer quanto à religião, com estas palavras: “É necessário, portanto, encará-la (a religião) como um mal necessário, resultante da lamentável fraqueza intelectual da grande maioria da humanidade, incapaz de apreender a verdade e sempre necessitada, em um caso urgente, de um sucedâneo”. Mesmo que em suas obras não raramente evoque a religião como ponto para articulação de sua filosofia, pouco acrescentará pelo viés destas últimas palavras. O que se vê, é que ambos os autores (Freud e Schopenhauer) concordam quanto a limitação da religião tomada como reparadora de uma vida que mantém-se frequentemente imersa em sofrimento.

Quanto à coletividade de todos estes preceitos apresentados, de certo modo paliativos, Freud chega a conclusão de que “nunca dominaremos completamente a natureza, e nosso organismo, ele mesmo parte dessa natureza, será sempre uma construção transitória, limitada em adequação e desempenho” (2010d, p. 43). E ainda: “Se não podemos abolir todo o sofrer, podemos abolir parte dele, e mitigar outra parte — uma experiência milenar nos convenceu disso” (2010d, p. 43). Quanto às relações pessoais, a parte indomável da constituição mental tende à impossibilidade de um controle nesse sentido. O sentimento de culpa seria um exemplo disso.

Para Freud, este sentimento acompanha o progresso das relações sociais, visto que nasce de uma consciência moral construída, surgindo da tensão entre o Eu e uma autoridade externa, ou mais especificamente, “do conflito entre a necessidade do amor dela e o ímpeto de satisfação instintual” (FREUD, 2010d, p. 109-110). Na mesma direção, Schopenhauer aponta que “não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa” (2005, p. 222). Também afirma que: “o que em última instância importa para o bem-estar é aquilo que preenche e ocupa a consciência” (2012, p. 20).

Enfim, para Freud, os caminhos passíveis de serem seguidos face o problema do sofrimento são variados. “Seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum desses caminhos podemos alcançar tudo o que desejamos” (FREUD, 2010d, p. 40). O quanto de satisfação se espera do mundo exterior; a disposição para modificá-lo em conformidade com querer; em que medida o indivíduo pode se abster dele, são fatores, como se viu, que fazem parte de uma mesma natureza. Portanto:

O êxito jamais é seguro, depende da conjunção de muitos fatores, e de nenhum mais, talvez, que da capacidade da constituição psíquica para adaptar sua função ao meio e aproveitá-lo para conquistar prazer. Quem possuir uma constituição libidinal particularmente desfavorável e não tiver passado apropriadamente pela transformação e reordenação de seus componentes libidinais, imprescindível para realizações posteriores, terá problema em obter felicidade da sua situação externa, ainda mais quando for colocado frente a tarefas mais difíceis (FREUD, 2010d, p. 41).

Deste âmbito não realizado do psiquismo decorre o que Freud nomeou “frustração”.

### **3.2 A frustração como causa do sofrimento.**

Entre tudo o que já foi apontado, Freud propõe que a causa “mais evidente, mais encontrável e também mais compreensível” para o sofrimento decorrente desse conflito em função da busca de satisfação, que pode ser resumido como a tensão entre aquilo que o indivíduo é, com o que ele deseja prazerosamente ser, é a frustração (*Versagung*) (FREUD, 2010c, p. 230). Em “O futuro de uma ilusão”, Freud (2010e, p. 45) descreve a frustração como “o fato de um impulso não poder ser satisfeito, como “proibição” a instituição que a estipula, e de “privação” o estado produzido pela proibição.

Em outros termos, ao não ter a “necessidade de amor” satisfeita por um objeto real do mundo externo, e por não encontrar um objeto substitutivo, o indivíduo padece. Fica então a mercê do destino, ou seja, de ocasiões futuras: um elemento que o satisfaça pode surgir. Sobre isso, ainda que extraída de um outro contexto, cabe mencionar as palavras de Schopenhauer:

(...) Apreciaríamos e fruiríamos melhor o presente se, em dias de bem-estar e saúde, sempre estivéssemos conscientes de quanto, nas doenças e aflições, a lembrança nos exhibe cada hora sem dor e sem privação como infinitamente invejável, como um paraíso perdido, como um amigo que não soubemos reconhecer (SCHOPENHAUER, 2012, p. 15).

É neste momento presente que, ao sofrer um corte na sua fruição, leva o indivíduo a se frustrar. Embora denote algo vivenciado apenas numa relação externa, isto é, num ponto em que o objeto de satisfação falta na realidade, ela precisa ocorrer internamente para se consolidar patogênica (FREUD, 2010b, p. 262). Na psiquê, fatores predisponentes até

então inoperantes são ativados: a frustração interna se apega à externa (FREUD, 2010c, p. 231). “Portanto, a frustração interna deve ser considerada em todos os casos, mas não produz efeito até que a real frustração externa tenha preparado o terreno para ela” (FREUD, 2010b, p. 263).

Em breves palavras, a frustração torna-se patogênica ao sustentar a energia instintual, e consequentemente, gerar o aumento da tensão mental. No entanto, Freud diz ser possível a libertação dessa guerra interna. Em suas palavras:

Há apenas duas possibilidades de manter a saúde, numa persistente frustração real da satisfação: transformar a tensão psíquica em energia ativa, que permaneça voltada para o mundo exterior e afinal obtenha dele uma real satisfação da libido, ou renunciar à satisfação libidinal, sublimando a libido represada e usando-a para alcançar metas que já não são eróticas e escapam à frustração (2010c, p. 231).

Para Schopenhauer a fórmula é simples: “deve-se então regular esse impulso com o intuito de satisfazê-lo metodicamente e da melhor maneira possível” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 67). Todavia, dificilmente achará quem a cumpra adequadamente. A espera ininterrupta do sujeito por uma vida melhor marca sempre presença. A conclusão schopenhaueriana neste sentido é pouco animadora: “iludido pela esperança, o homem dança nos braços da morte” (LEFRANC, 2007, p. 31).

Freud cita também casos de pessoas que “fracassam no triunfo”. Se por um lado é comum que se fracasse com a frustração, não obtendo a realização do querer, por outro há também pessoas que sofrem, chegando a sucumbir, por alcançarem a realização de algum desejo extremamente forte. Para o psicanalista, embora pareça discrepante a diferença entre os dois casos, a rigor não é. O que ocorre é que a frustração interna ganha o lugar da externa (FREUD, 2010d, p. 441). “É como se elas não aguentassem a sua felicidade, pois não há como questionar a relação causal entre o sucesso e a doença” (FREUD, 2010b, p. 261).

Apesar de marcadamente relacionada a algo exterior ao indivíduo, trata-se de um estado inerente à condição humana, visto que em última instância diz respeito a uma insatisfação libidinal. Cabe ressaltar que pela frustração os olhos são lançados também para eventos anteriores. O sofrimento passa, assim, a ter ligação consciente com todas as variações possíveis das escolhas tomadas.

Contra essa disposição consciente, Schopenhauer sustenta que perante um sofrimento passado, e por isso impossível de ser mudado, “não se deve permitir pensar uma vez sequer que ele poderia ter sido diferente, muito menos tentar imaginar quais meios poderiam tê-lo evitado, pois esse pensamento intensifica a dor até o insuportável, tornando a pessoa um **punidor de si mesmo**”. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 51). É o que Freud entende por satisfação da consciência de culpa, que faz o indivíduo se apegar tenazmente a situação de infelicidade, e aceitar como um castigo do destino (FREUD, 2010a, p. 287).

O apanhado desta concepção de sofrimento encontra ligação direta com os principais destinos dos instintos sexuais, ou pelo menos os mais conhecidos, apresentados a seguir.

### **3.3 Repressão e sublimação.**

Como se viu, de acordo com Freud, o aparelho psíquico não é selado em si, pois prazeres e destruições permeiam sua composição. A grande novidade aqui é que, para o psicanalista, o entorno deste aparelho dispõe de uma “prudente camada superior” que protege o indivíduo dos mencionados ataques. Sabe-se que as agitações e expressões mentais, conscientes ou inconscientes, derivam e representam os vários instintos impressos no homem, e que estes, em certas situações, se mostram indomáveis, e entram em desacordo com as exigências do mundo externo, e com outras estruturas psíquicas. “Alguns deles mantêm seu caráter indômito original; se os deixássemos à vontade, certamente nos levariam à ruína” (FREUD, 2010d, p. 412).

É neste ponto que a dita camada exerce seu papel. De maneira organizada, contrapõem-se aos requerimentos instintuais, inibindo-os. “O que emerge das fontes das forças instintuais como desejo tem de submeter-se ao exame das nossas instâncias psíquicas supremas, e, caso elas não o aprovem, é rejeitado e impedido de influir sobre nossa motilidade, ou seja, de alcançar realização” (FREUD, 2010d, p. 412). Sua ação, em determinados casos, proíbe a chegada desses desejos até mesmo na consciência, devido aos perigos neles contidos, permanecendo, assim, no inconsciente. Em parte significativa, nosso sofrimento decorre do insucesso desse mecanismo, ao qual Freud deu o nome de repressão.

A repressão, portanto, é um destino possível para o impulso instintual. Se por um lado, a fuga é um recurso adequado para um estímulo externo, por outro, para o instinto esse ato não serve, afinal, o indivíduo não pode fugir de si mesmo (FREUD, 2010b, p. 81). “O instinto reprimido jamais desiste de lutar por sua completa satisfação, que consistiria na repetição de uma vivência primária de satisfação; todas as formações substitutivas e reativas (...) não bastam para suprimir sua contínua tensão (...)” (FREUD, 2010a, p. 210).

Schopenhauer, tratando sobre este tema, afirma que mesmo que se consiga afugentar esses instintos geradores de atritos, dificilmente isso acontecerá sem que se tenha algum sofrimento por resultado. “(...) E assim a dança recomeça do início, pois entre dor e tédio, daqui para acolá, é atirada a vida do homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 406). Para o Freud, o caminho para a satisfação estorvado pela repressão, mantém o processo em continuidade, sem perspectiva de encerramento (FREUD, 2010a, p. 210).

É neste íterim que certos instintos ou partes de instintos podem apresentar incompatibilidade, seja nas metas ou exigências; fator para os quais a psiquê os mantém reprimidos. Caso ultrapassem as barreiras da repressão, seja através de desvios, ou da aquisição de satisfações diretas ou substitutivas (possibilidades comuns para os instinto sexuais), o que deveria a ser sentido como prazer pelo Eu, é experimentado como desprazer (FREUD, 2010a, p. 166).

As disposições da repressão implicam a cobertura de certos embates variantes, dos quais, talvez o mais acessível, seja o conflito entre os instintos e as ideias morais e culturais do sujeito, não simplesmente como conhecimento intelectual, mas que incorporadas, determinam expressas caracterizações do Eu. Por isso Freud dirá que a repressão vem do autorrespeito do Eu (FREUD, 2010b, p. 39). O que se aparenta, é que essa “disposição psíquica”, parece revelar mais sobre o indivíduo do que sobre o bloqueio de algum causador de sofrimento. Para Schopenhauer, “é inegável que amiúde nossa dor surge de uma relação exterior determinada, e apenas por esta somos visivelmente oprimidos e entristecidos. Então acreditamos que, se ela fosse suprimida, grande contentamento teria de aparecer. Porém isso é um engano” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 408).



### 3.4 O conceito de repressão.

Segundo Freud, “a essência do processo de repressão não consiste em eliminar, anular a ideia que representa o instinto, mas em impedir que ela se torne consciente” (FREUD, 2010b, p. 100). E acrescenta que “tudo que é reprimido tem de permanecer inconsciente, mas constatemos logo de início que o reprimido não cobre tudo que é inconsciente. O inconsciente tem o âmbito maior; o reprimido é uma parte do inconsciente” (FREUD, 2010b, p. 100). Portanto, a repressão surge na medida em que consciente e inconsciente se distinguem claramente. Em outras palavras, sobre a repressão, o psicanalista vienense afirma que “a sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência” (FREUD, 2010b, p. 85).

É um processo silencioso: se revela apenas através da consecução de eventos. Sua ação indica a renúncia de pessoas e coisas (aqui se inserem ideias, desejos, pensamentos, representações, ou lembranças) (FREUD, 2010c, p. 94). Portanto, “a repressão trabalha de maneira **altamente individual**; cada derivado do inconsciente pode ter seu destino particular; um pouco mais ou um pouco menos de deformação altera completamente o resultado” (FREUD, 2010b, p. 89). Ademais, também é mecanismo extremamente **móvel**: trabalha incessantemente, embora com desfechos efêmeros (FREUD, 2010b, p. 90). Nas palavras de Freud:

As mesmas impressões, vivências, impulsos, desejos que uma pessoa tolera ou ao menos elabora conscientemente são rejeitados por outra com indignação, ou já sufocados antes de se tornarem conscientes. A diferença entre as duas, que contém a condição da repressão, pode ser facilmente colocada em termos que possibilitam uma explicação pela teoria da libido. Podemos dizer que uma erigiu um *ideal* dentro de si, pelo qual mede o seu Eu atual, enquanto à outra falta essa formação de ideal. Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão (FREUD, 2010b, p. 40).

Curiosamente, ainda que de modo particular (nunca se pode abandonar a noção de que o cumprimento do trabalho dos dois autores visavam objetivos diferentes, ainda que o tema referido estivesse em primeiro plano), Schopenhauer antecipa estas ideias com as seguintes colocações:

A consideração sobre a inevitabilidade da dor, sobre a repressão de uma pela outra, e sobre a aparição de uma nova dor em função do desaparecimento anterior, pode levar à paradoxal mas não absurda hipótese de que em cada indivíduo a medida da dor que lhe é essencial se encontraria para sempre determinada através de sua natureza, medida essa que não poderia permanecer nem vazia nem completamente cheia, por mais que mude a forma do sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 407).

Nas entrelinhas desse seguimento, Schopenhauer enxerga a supremacia da vontade no grau mais extremo. Ao obstar o intelecto de conceber certas representações, e até ao empurrá-lo para outras ações, ela é frequentemente soberana. “Podemos ter durante anos um desejo sem o admitir para nós mesmos ou mesmo permitir que venha à clara consciência, porque o intelecto não deve saber coisa alguma a esse respeito, dado que a boa opinião que temos de nós mesmos iria inevitavelmente sofrer” (JANAWAY, 2003, p. 77). Se o desejo secreto se realiza, com ele vem a contrariedade subjetiva: desconforto sentido; geralmente a vergonha.

Além da individualidade encontrada na repressão, a sua mobilidade também é percebida por Schopenhauer. Para o filósofo, ainda que uma preocupante tensão instintual sentida como desconforto seja suprimida, outra subsequentemente a substitui: material este que já preexistia no inconsciente; fator que ele identificou a “uma escura e imperceptível nuvem no horizonte extremo de nossa consciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 409). Esta, ao atingir disponibilidade para inferir na mente, se coloca como hóspede ativa na consciência. Schopenhauer, assim, ratifica uma dinâmica na radicalidade humana, e nela, preceitos de ordem psíquica substitutiva, arraigadas na repressão:

Os esforços infundáveis para acabar com o sofrimento só conseguem a simples mudança de sua figura, que é originariamente carência, necessidade, preocupação com a conservação da vida. Se, o que é muito difícil, obtém-se sucesso ao reprimir a dor nesta figura, logo ela ressurgue em cena, em milhares de outras formas (variando de acordo com a idade e as circunstâncias), como impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, doença, etc. Finalmente, caso não ache a entrada em nenhuma outra figura, assume a roupagem triste, cinza do fastio e do tédio, contra os quais todos os meios são tentados (2005, p. 406).

Para o filósofo, mesmo que sofridamente sentidas, todas essas figuras precisam ser assimiladas pelo intelecto, ainda que de forma vagarosa ou aversiva. O ápice do insucesso

de tal manejo pode afetar diretamente o equilíbrio mental do indivíduo, considerando que determinados conhecimentos podem atingir graus insuportáveis, causando, assim, uma desordem na subjetividade (JANAWAY, 2003, p. 77). Conclusão semelhante se acha em Freud. Para ele, na repressão o que se vê é um distanciamento entre as instâncias consciente e inconsciente. Grosso modo, um agravante análogo a esta concepção schopenhaueriana, de impacto fulminante na interação entre as duas instâncias mencionadas, rompe a organização constitucional do psiquismo do sujeito (SAFLATER; MANZI, 2008, p. 132).

### 3.5 Os estágios da repressão

Além da apreensão da ação da repressão no aparelho psíquico, Freud se preocupou também com a sua sistematização. Na sua pesquisa identificou características precisas do que considerou como fases ou estágios da repressão. Descritivamente, apontou três momentos distintos no seu desenvolvimento. Naquilo que indicou como a primeira fase, encontra-se implicada a **repressão primordial**, na qual é negado ao representante<sup>25</sup> do instinto aceder ao consciente. Disso, como resultado, ocorrem múltiplas fixações. A representante citada permanece imutável (FREUD, 2010b, p. 85). Segue como se fosse parte integrante do sistema inconsciente, conservando-se num estágio arcaico, isto é, impedida de seguir seu desenvolvimento, a representação instintiva se fixa em um estágio inicial, paralisada.

Na segunda fase ocorre a **repressão propriamente dita**, com a repulsa do consciente sobre o que há de ser reprimido, e com a afetação dos derivados psíquicos da representante reprimida, que também se vincula a outros pensamentos. No entanto, o destino é o mesmo do primeiro processo (FREUD, 2010b, p. 86). Seria o que ele chamou de “pós-repressão”. “Dá impressão de algo essencialmente ativo, enquanto a fixação apresenta-se como um passivo (...). Os dois casos (...) podem ser menos claramente diferenciados, e distinguir-se apenas por uma contribuição maior ou menor dos instintos primariamente reprimidos” (FREUD, 2010c, p. 90).

---

<sup>25</sup> Representante, pois, o instinto em estado bruto nunca pode chegar à consciência.

Por fim, a terceira fase, aparece como “a mais importante no que toca os fenômenos patológicos”. É o momento em que a repressão fracassa, ocasionando assim o retorno do reprimido. De modo geral, com ele, o sintoma é formado. Essa irrupção ocorre a partir do ponto de fixação. Sobrevém, desse modo, a reafirmação de que a repressão não é capaz de eliminar o representante instintivo, que continua pressionando para atingir seu objetivo (FREUD, 2010c, p. 90).

### **3.6 A repressão no aparelho psíquico.**

Todo esse processo, acima apresentado, se dá na fronteira dos sistemas *Ics* e *Pcs* (*Cs*). Na verdade, é a repressão a responsável pela separação da subjetividade humana em dois sistemas (*Pcs-Cs* e *Ics*: o primeiro como sendo uma instância crítica e o segundo como instância criticada). No primeiro estágio, a ideia reprimida permanece capaz de ação no *Ics*, no qual conserva seu investimento, ou seja, a repressão é sustentada. No segundo, é retirada a carga que pressiona o *Pcs* e há uma atração no *Ics* dos pontos de fixação do instinto (a ação exercida pelo *Pcs-Cs* não é suficiente para a repressão. É necessário que as representações inconscientes atraiam o conteúdo impulsivo). Nesta dinâmica, há um cuidado da produção e continuidade do impulso. É o campo da lei, parte em que as projeções instintivas são impugnadas. *Pcs-Cs* interditam o acesso de representações que são tidas como ameaçadoras. Por último, tem-se o contrainvestimento, através do qual o sistema *Pcs* se projeta do assalto da ideia inconsciente. Há, com isso, uma transgressão. O elemento bloqueado acha brechas, e, trasvestido evidencia a fragilidade do regulador intrapsíquico. Manifesta-se, então, como conteúdos do inconsciente: sonhos, atos falhos, chistes, equívocos, sintomas, etc. (FREUD, 2010b, p. 120). Todo esse composto ganha uma leitura esclarecedora de Garcia-Roza e Alfredo, a saber:

Um determinado processo psíquico, pertencente ao sistema *Ics*, procura acesso à consciência em busca de satisfação. A censura que opera na passagem do *Ics* para o *Pcs/Cs* (censura esta que Freud atribui nesse momento de sua elaboração teórica ao sistema *Pcs/Cs*) opõe-se a este propósito. A razão da oposição é que a satisfação de um desejo inconsciente, que em si mesma provocaria prazer, provoca também desprazer, relativamente às exigências do *Pcs/Cs*. Em decorrência da censura, o desejo tem que permanecer

inconsciente, podendo retornar, por exemplo, sob a forma de sintoma ou procurar expressão através do sonho (1995, p. 173).

A repressão, assim, funda-se em um princípio básico: o de impedir, através do sistema *Pcs/Cs*, que a atividade do sistema *Ics* resulte em desprazer. O objeto reprimido, porém, insiste na busca de se manifestar conscientemente, e atrai os conteúdos do *Pcs/Cs* com os quais ele possa estabelecer uma conexão objetivando liberar sua energia. Não sendo liberada, a tensão exercida ganha proporções até que não seja suportada pelo indivíduo (GARCIA-ROZA; ALFREDO, 1995, p. 173).

Ora, se o instinto pleiteia por satisfação, por que bloqueá-lo? Melhor dizendo: por que impedir que um ato prazeroso seja consumado? Freud responderá que o trajeto orientado para a satisfação pode gerar mais desprazer do que prazer. Diz respeito a um fator econômico que precisa ser respeitado. “Em princípio, a satisfação do instinto, considerada em si mesma, é sempre prazerosa, mas pode ser inconciliável com exigências feitas a partir de uma das instâncias psíquicas” (GARCIA-ROZA; ALFREDO, 1995, p. 175).

Não significa dizer que a repressão seja sempre um impeditivo. “Se assim fosse, se sua função defensiva fosse levada ao extremo de impedir toda e qualquer satisfação do instinto, o próprio aparato psíquico perderia sua razão de ser” (GARCIA-ROZA; ALFREDO, 1995, p. 175). O que ocorre é que um aparato psíquico regula os impulsos que nele chegam, buscando o equilíbrio entre as exigências instintivas e as exigências do mundo externo. Desse modo, a repressão age a favor da satisfação e não em oposição. Especificamente, com a repressão, há uma cisão no universo simbólico do sujeito. Uma parte desse conteúdo é silenciado: não tem acesso à fala, e obviamente, à consciência. Monta-se, assim, um impeditivo entre a imagem e a palavra. No entanto, a representação permanece, com seu poder impulsivo (GARCIA-ROZA; ALFREDO, 1995, p. 176). Apesar de todo este motim, deve ficar claro que o inconsciente é sempre preservado, e que nunca abandona a intenção instintiva de satisfação que nele se encontra.

Se por um lado a repressão é favorecida pelas exigências do Eu em favor de uma formação ideal, por outro, essa formação pode ser intencionada sem que a repressão seja ocasionada, através de um mecanismo que Freud denominou sublimação.

### 3.7 Sublimação: baliza entre situações de sofrimento

É comum que o ideal do Eu busque alcançar a sublimação, instigando-a, todavia, não pode forçar sua ação (FREUD, 2010b, p. 41). Na sublimação, “o instinto sexual possui em grande medida a capacidade de se desviar do objetivo sexual original e se voltar para outros mais elevados, não mais sexuais” (FREUD, 2010c, p. 273). Diz respeito ao resultado alcançado com a elevação do ganho suficiente de prazer a partir das fontes de trabalhos intelectuais (FREUD, 2010d, p. 35). Nesse caso o destino não se mostra como ameaça.

Na sublimação os instintos se deslocam a fim de obterem outras condições para satisfação. Nela ocorre um certo tipo de “modificação da meta e mudança de objeto, em que nossos valores sociais entram em consideração” (FREUD, 2010d, p. 244). Desse modo, o instinto se lança a outra meta, apartada da satisfação sexual, ou seja, o instinto se realiza em algo diverso da satisfação sexual, de maior valor social ou ético (FREUD, 2011b, p. 304). “Assim, o instinto é capaz de fazer importantes contribuições para as conquistas sociais e artísticas da humanidade” (FREUD, 2010c, p. 273). Sendo mais específico, Freud salienta o caráter valorativo da sublimação:

A sublimação do instinto é um traço bastante saliente da evolução cultural, ela torna possível que atividades psíquicas mais elevadas, científicas, artísticas, ideológicas, tenham papel tão significativo na vida civilizada. Cedendo à primeira impressão, seríamos tentados a dizer que a sublimação é o destino imposto ao instinto pela civilização (FREUD, 2010d, p. 60).

Embora seja um traço de grande alcance entre os seres humanos, Freud nos diz que nem todos possuem grande talento para a sublimação, e que, caso dispusessem da arte de sublimar, sofreriam menos. “Se os pressionamos demasiadamente para a sublimação e lhes tiramos as gratificações de instintos mais imediatas e cômodas, em geral lhes tornamos a vida ainda mais difícil do que eles a sentem” (FREUD, 2010c, p. 160). O psicanalista também afirma que muitas pessoas sofrem precisamente “na tentativa de sublimar seus instintos além do montante permitido por sua organização (...)” (FREUD, 2010c, p. 161).

Já em Schopenhauer, embora a sublimação (*Sublimierung*) apresente esta característica de escoamento do instinto, não aponta diretamente para esta direção. O que se observa, é que não há qualquer tentativa do filósofo para tal. No entanto, há certa

semelhança com a noção do psicanalista, na medida em que nela está contida um processo psíquico de conversão (canalizado por abstrações), sutilização e embelezamento das representações. “Tais usos expõem a relação do desejo com a satisfação e com o sofrimento derivado das recorrentes faltas e vicissitudes às quais o querer-viver nos impele” (FONSECA, 2010, p. 70).

O que se mostra certo, é que a sublimação, assim como a repressão, são insuficientes para conter o sofrimento subjetivo. Sofrimento este que, para Schopenhauer não traz em si qualquer elemento positivo. O que ocorre, mediante esta situação, é que para o indivíduo é possível alcançar um equilíbrio entre o sofrimento e o contentamento, tornando a vida suportável em maior ou menor grau (JANAWAY, 2003, p. 128). Nas palavras de Janaway em referência ao pensamento schopenhaueriano:

Mas, se consideramos tão-só que existe sofrimento e perguntamos se a existência conter sofrimento é uma coisa boa, não podemos dizer que o sofrimento alcance redenção por algum bem que se ache acima e além da própria existência. Para ser redimido, o sofrimento em geral tem de sê-lo pelo puro e simples fato de ser bom existir como indivíduo humano aconteça o que acontecer. E, como o veremos, trata-se de algo que Schopenhauer nega de modo absoluto. Mas, até este momento, se aceitarmos o argumento de Schopenhauer, podemos ao menos concluir que a felicidade alcançável por todo ser humano tem de estar associada com o sofrimento. Imaginar uma existência sem sofrimento é imaginar uma existência que não é de um indivíduo humano (JANAWAY, 2003, p. 128).

Afinal, como se viu, isso ocorre porque o sofrimento não fica na superfície dos acontecimentos, mas se fixa nas suas raízes. “É o próprio fundo de toda vida humana que é sofrimento, ou, mais exatamente, é necessário compreender que o sofrimento é ao mesmo tempo a mais imediata aparência e a essência melhor escondida” (LEFRANC, 2007, p. 31). Fator que seria anuído tanto por Freud quanto por Schopenhauer, que reconheceram o sofrimento como a expressão estampada nos princípios fundamentais do ser humano por eles admitidos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto em Freud quanto em Schopenhauer, viu-se que a impossibilidade do total distanciamento do sofrimento está atrelada ao aspecto circular do querer-viver, e consequentemente, às diversas frustrações que ocorrem na vigência deste processo. A força propulsora imediata e constante da vida pressiona o indivíduo para a busca de satisfações que nem sempre podem ser alcançadas, e consequentemente, faz dos insucessos cotidianos consequências certas, ainda que em proporções variadas.

Especificamente em Schopenhauer, o sofrimento atesta a divisão interna da Vontade consigo mesma, e seu resultado é como um pêndulo, entre o tédio e o querer: sofrimento recorrente, seja pela satisfação ou pela carência dos desejos. Já em Freud, é a forma regressiva dos instintos, com suas compulsões à repetição e as inclinações de retorno ao inorgânico que asseguram a rotineira presença operante do sofrimento. Importa ressaltar que nos dois casos encontra-se o aspecto da luta interior inerente ao ser humano.

Ambos os autores apresentaram os “princípios do sofrimento” como verdades que se exprimem na matéria, e, portanto, na transitoriedade da vida do indivíduo enquanto fenômeno. Por isso mesmo se ligam a uma visão de caráter perspectivo, e não a uma apresentação acabada do problema. Freud e Schopenhauer reconheceram os limites de suas representações. Todavia, os aspectos valorativos e funcionais dos mencionados princípios do sofrimento apontados por eles guardam semelhanças que auxiliam o indivíduo nas tentativas de domínio sobre a própria natureza.

Nos dois casos, o desejo, sintoma sempre presente na psiquê, nasce de uma necessidade, de uma falta, de um sofrimento, e sempre encontra tensão pelos obstáculos que separam seu surgimento, de seu preenchimento. E se a liberação desta tensão tem por resultado uma sensação de bem-estar, a concordância entre os dois autores é que trata-se de um gozo de duração pueril, que apenas cede espaço para renovação de outros desejos. As considerações vão além: especificamente no corpo se concentram necessidades, que se fazem chegar à consciência; e tão certo quanto o padecimento recorrente pela necessidade, é a morte: como a bolha de sabão, que sabemos que em algum momento se estourará (embora esta atinja apenas o fenômeno, uma parte da vontade objetivada, e não a ela própria).

Reconhecer a vontade como regente do sofrimento, como o fez Schopenhauer, permite ao homem, pela via do conhecimento, a possibilidade de tentar negá-la, ou, como



diria Freud, de adequá-la ao mundo externo. Por isso, em Schopenhauer, a equação é simples: se não é possível mudar a vontade, considerando que ela age independentemente do indivíduo, resta o intento de negá-la, voluntariamente, como única ação que permite ao homem ter acesso à verdadeira calma. Também em Freud o sofrimento se fundamenta na própria existência, e, conseqüentemente, é tido como algo que se encontra para além dos limites das psicopatologias.

É um consenso entre ambos que o homem é naturalmente egoísta, por isso sofre com as mudanças: relacionamentos, corpo e natureza que se modificam enquanto fenômenos. Em primeiro lugar, porque ele (o homem) exige do próximo ações que se adequem aos seus próprios desejos; em segundo porque o corpo tende a frequentemente enfrentar doenças, e também porque está condenado à morte; e por fim, porque a natureza é apática ao que se quer, e pouco se pode contra ela. Ademais, ainda que fosse possível satisfazer irrestritamente a todos os desejos humanos, para Freud, o sofrimento também seria presente, embora na forma de castigo. Mesmo que a vida seja programada pelo princípio do prazer, a civilização se coloca frequentemente em oposição, e o homem padece. Também não se pode esquecer, que segundo Freud, grosso modo, são os esforços empregados na luta entre a fuga da dor e a busca do prazer que formam tanto a personalidade do indivíduo quanto a civilização.

E é pelas exigências civilizatórias, quando não cumpridas, que se tem por consequência a frustração e a culpa, e isto ocorre pela dificuldade de administrar o embate frequente que nasce entre as fontes sexuais e as fontes de agressão e ódio, que a todo o momento minam a consciência. A impossibilidade incide na incapacidade de repressão total desses impulsos, o que faz com que sentimentos de ansiedade e comportamentos de inibição se tornem sobressalente; e ainda que o indivíduo possa se tornar imune a esses fatores, certamente sofrerá com as repressões advindas de certas normas sociais. Em outros termos, seja visando o prazer, conteúdo positivo da meta, ou evitando o desprazer, conteúdo negativo, os transtornos são inevitáveis.

Com tudo que foi dito, além do próprio Schopenhauer, que há muito é tido como filósofo pessimista, também se pode atribuir a Freud certo tom semelhante. Isto, no entanto, não elimina a sabedoria de vida e o consolo metafísico schopenhaueriano, ou as viabilizações do desejo apresentadas por Freud, e nem anula o determinado otimismo prático observado nas duas correntes.

Por fim, o grande achado aqui apresentado, tendo por base as propostas de Freud e Schopenhauer, encontra-se na coincidência entre os princípios do sofrimento, com o que pode ser chamado de “princípios do homem”, ou seja, a formação do sofrimento atrelada à constituição humana, de modo que um não seria possível sem o outro.

## REFERÊNCIAS

### I. Obras de Freud:

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos sonhos**. Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

\_\_\_\_\_. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010e.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

\_\_\_\_\_. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

## **II. Obras de Schopenhauer:**

SHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Trad. (italiano) Eduardo Brandão, (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Bastar a si mesmo**. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratégias** (Dialética erística). Trad. Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Editora WMF Martis Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. Gleichnisse, Parabeln und Fabeln. In: **Parerga und Paralipomena II**, 1851, § 396.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do Amor/ Metafísica da Morte**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do Belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. **O mundo como Vontade e Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia e seu método**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre o ofício do escritor**. Trad. (italiano) Eduardo Brandão, (alemão) Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

### III. Outros autores:

ABRAÃO, Bernadette Siqueira (Org.). **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ALMEIDA, Rogério M. De. **Eros, Tânetos: a vida, a morte, o desejo**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BARREIRA, Ignacio. **Schopenhauer y Freud**. 1ª Ed. Buenos Aires: Del Signo, 2009.

CACCIOLA, Maria Lúcia. **A vontade e a pulsão em Schopenhauer**. In: As pulsões. Arthur Hyppólito de Moura (org.). São Paulo: Editora Escuta: EDUC, 1995.

\_\_\_\_\_. **Freud, Schopenhauer e a questão da consciência**. In: A Filosofia após Freud. Organizadores: Safatle Vladimir e Ronaldo Manzi. São Paulo: Humanitas, 2008.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CARTWRIGHT, David E. **Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy**. Oxford: Scarecrow Press, 2005.

DAVID, Sérgio Nazar. **Freud e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. Aprovado em 30/12/10. **O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer**. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer. Vol. 1 – Nº 2 – ISSN: 2179-3786 - pp. 68-88. 2º semestre de 2010.

GARCIA-ROZA; ALFREDO, Luiz. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917: narcisismo, pulsão, recalque**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

GARDINNER, P **Schopenhauer**. London: Penguin Books, 1963.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. In: Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 3ª Ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

NASIO, Juan-David. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Como o psicanalista trabalha**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999b.

RAIKOVIC, P. **O sono dogmático de Freud** (Kant, Schopenhauer, Freud). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.